D4364

LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY
ORGANIZED 1891
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

# Johann von Staupitz

und

# die Anfänge der Reformation.

---

Nach den Quellen dargestellt

von

Dr. Ludwig Keller
K. Archiv-Rath und Staats-Archivar zu Münster.

---

Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1888.

BR350
S7K3

# Vorwort.

Wenn man erwägt, daß während der ersten entscheidenden Jahre der Reformation neben Luther und Melanchthon kein Theologe unter den Reformfreunden größeres Ansehen genossen hat als Staupitz, so muß man sagen, daß die Geschichtschreibung bis jetzt diesem Manne nicht die Beachtung geschenkt hat, die seiner Bedeutung entspricht.

Das Buch, welches hiermit der Oeffentlichkeit übergeben wird, hat nicht bloß den Zweck, die bereits früher untersuchten Beziehungen des Staupitz zu Luther nochmals zu erörtern, sondern es will vor Allem, wie der Titel andeutet, die Stellung des Staupitz in der Entwicklung der großen religiösen Bewegung überhaupt nach verschiedenen Richtungen hin einer erneuten Prüfung unterwerfen. Hierdurch ergab sich die Nothwendigkeit, die Gesammtentwicklung der Reformation eingehender zu berücksichtigen, als eine einfache Monographie über Staupitz es erfordert haben würde.

Es ist eine alte und weit verbreitete Ueberzeugung, daß auch innerhalb der evangelischen Welt ein ununterbrochener Entwicklungsgang und eine geschichtliche Continuität von einer das 16. Jahrhundert weit übersteigenden Dauer vorhanden ist. An diese Ueberlieferung anknüpfend habe ich in früheren

Schriften nachzuweisen versucht, daß es zwar keine „Reformatoren vor der Reformation" gegeben hat, daß aber gleichwohl jene Ueberzeugung, wenn auch in anderem Sinne, als viele Evangelische bis jetzt glauben, eine thatsächliche Unterlage besitzt.[1]) Das vorliegende Buch hat an vielen Stellen Gelegenheit geboten, die frühere Beweisführung in wichtigen Punkten weiter zu führen und zu vervollständigen. Zu den Trägern des geschichtlichen Zusammenhangs, wie ich ihn verstehe, gehört nämlich neben manchen Anderen auch der Mann, welchen Luther seinen geistigen Vater nannte, Johann von Staupitz. Eine erneute Untersuchung seiner Lebensschicksale und seiner Glaubenslehre mußte daher naturgemäß über den Weg und die Weise, in welcher sich die bezüglichen Entwicklungen vollzogen haben, weitere Aufschlüsse gewähren. Wirklich liefern die Thatsachen, die ich unten vorlegen werde, den Beweis, daß die religiöse Bewegung während der Jahre, in welchen Staupitz neben Luther ihr Wortführer war, in wesentlichen Stücken lediglich als eine neue Entwicklungsphase in der Geschichte der älteren Evangelischen — selbst dieser Name ist längst vor dem 16. Jahrh. als Parteiname verbreitet gewesen — betrachtet werden muß.

Die Literatur, in welcher Staupitz und seine Freunde ihre Ueberzeugungen zusammengefaßt haben, giebt über diese Thatsache ganz unzweideutigen Aufschluß. Wenn — um hier nur eins anzuführen — jene eigenthümliche Stufeneintheilung des christ-

1) Ich brauche wohl nicht zu bemerken, daß ich, wenn ich von einer Continuität evangelischen Glaubens spreche, die Entwicklungen, welche dem 16. Jahrhundert vorhergingen, nicht mit den Ideen der Reformation selbst identisch setze, sondern sie vielmehr als Vorstufen derselben betrachte.

lichen Lebens in die drei Grade des anfangenden, des fortschreitenden und des guten Menschen, welche ein charakteristisches Merkmal der älteren Evangelischen bildet, bei Staupitz und den Staupitzianern in ganz überraschenden Anklängen wiederkehrt, so darf man billig fragen, wie solche und ähnliche Uebereinstimmungen möglich geworden sind.

Man weiß, daß Staupitz seit der Schwenkung, welche Luther in und mit der Begründung der nach seinem Namen genannten Kirche vollzog, sich von dem ehemaligen Schüler und Gesinnungsgenossen zurückgezogen hat, und daß es eine Partei der „Staupitzianer", wie sie uns vor der Entstehung der Lutheraner während der Jahre 1517—1521 entgegentritt, schon seit 1525 nicht mehr gab. Es entsteht nun die Frage, ob nach Staupitz' Tod überhaupt keine Richtung existirt hat, welche seine und seiner Freunde Gedanken fortzupflanzen Willens war; um darüber Aufschluß zu gewinnen schien es mir richtig, die Stellung zu prüfen, welche die verschiedenen Parteien in späterer Zeit zu den Schriften des Staupitz und seiner Freunde eingenommen haben.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung habe ich am Schlusse meines Buches vorgelegt. Sie werfen zugleich auf die Stellung verschiedener großer weltlicher und geistlicher Körperschaften zur Reformation, vor Allem auf diejenige der geistlichen Ritterorden sowie der Gilden und Zünfte, ein gewisses Licht.

Wer das Dunkel kennt, welches noch heute die Geschichte der im sechzehnten Jahrhundert unterlegenen Richtungen bedeckt, wird es erklärlich finden, daß die Frage nach dem Schicksal der Staupitzianer nur im Zusammenhang mit den verwandten Bewegungen — man pflegt sie als die Richtungen der Mystik und

des Enthusiasmus zu bezeichnen — gelöst werden konnte, und ich habe die Aufgabe, die daraus erwuchs, um so weniger ablehnen zu dürfen geglaubt, weil ich wahrnahm, daß trotz der Aufklärung, welche die geschichtlichen Untersuchungen seit dem Erscheinen der Werke von C. A. Cornelius (1855 ff.) und Herm. Weingarten (1868) zu Tage gefördert haben, die Verkennung des wahren Charakters jener Bewegung in weiten Kreisen fortdauert. Ich lasse es dahin gestellt sein, wie weit noch heute Parteigegensätze und Parteikämpfe das Urtheil trüben; nachdem ich in der Lage gewesen bin, in eingehenden, fast anderthalb Jahrzehnte hindurch fortgesetzten Studien die Akten zu prüfen, halte ich mich für berechtigt und verpflichtet, den falschen Urtheilen entgegenzutreten, welche in den Religionskämpfen des 16. und 17. Jahrhunderts entstanden sind, die sich aber bis auf die Gegenwart fortgeschleppt haben.

---

Auch in dem vorliegenden Buche habe ich den Versuch gemacht, eine in sich abgeschlossene Gesammtanschauung der Reformation zur Darstellung zu bringen und dieselbe mit Hülfe von neuem Beweismaterial zu begründen. Es galt, die großen Grundlinien dieser Auffassung festzulegen und gleichsam den Aufriß des Gebäudes zu geben, dessen Fachwerk, wie ich wohl weiß, noch ausgefüllt werden muß.

Wer bei einem solchen Aufbau den Blick fortwährend auf die allgemeinen Gesichtspunkte und die leitenden Ideen gerichtet halten muß, kann sicherlich in Einzelheiten leicht fehlgreifen. Wer die Grundgedanken ablehnt, wird in solchen Versehen gewiß willkommene Gründe für seine Stellungnahme finden; aber ich

beſtreite, daß mit der Aufzeigung einzelner Verſehen für die Beurtheilung der Geſammtanſchauung irgend eine Inſtanz gewonnen iſt.

Die Ueberzeugung, welcher Karl Weizſäcker bei Beſprechung meines Buchs über die Reformation (Lpz. 1885) Ausdruck gab, daß nämlich von dieſen Forſchungen „die eine oder die andere Frucht abfallen werde", iſt (wie der letzte Theologiſche Jahresbericht, Leipzig 1888 S. 177 ausdrücklich beſtätigt) inzwiſchen bereits in Erfüllung gegangen. Was die Einwendungen betrifft, welche Karl Müller wider meine Auffaſſung der ſogenannten Waldenſer erhoben hat, ſo habe ich hier nur zu bemerken, daß ich die eingehende und ſachliche Widerlegung, welche W. Preger den Aufſtellungen Müllers hat zu Theil werden laſſen,[1]) für vollkommen zutreffend halte und daher einfach darauf Bezug genommen habe.

Ich freue mich, die Worte, welche ich im Jahr 1882 im Vorwort meines Buchs über Denck niederſchrieb, hier wiederholen zu können, nämlich die Verſicherung, daß dies Buch keiner der beſtehenden kirchlichen Parteien zu Lieb oder Leid geſchrieben iſt. So ſehr mich der Wunſch beſeelt, daß die Wahrheit auch auf dieſem wichtigen und ſchwierigen Gebiet an das Licht komme, und ſo ſehr ich der Ueberzeugung bin, daß die Religion Chriſti dadurch nur gewinnen kann, ſo beſtimmt kann ich verſichern, daß ich keiner Partei oder Gemeinſchaft (wie ſie auch heiße) verpflichtet bin, daß vielmehr lediglich die Liebe zur Wiſſenſchaft,

1) W. Preger, Ueber das Verhältniß der Taboriten zu den Waldeſiern des 14. Jahrhunderts (Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiſſ. III. Cl. XVIII. Bd. 1. Abthlg.). München. Verlag der Akademie 1887.

der ich als Hiſtoriker diene, mir die Feder in die Hand gedrückt hat.

Dabei liegt es mir fern, zu beſtreiten, daß ich den Prinzipienfragen gegenüber einen beſtimmten Standpunkt einnehme. Der beherrſchende Gedanke dieſes Standpunkts iſt der, daß der Grundſatz der Toleranz, wie er aus dem hier vertretenen Freiwilligkeitsprinzip entſpringt, einen weſentlichen Theil der Religion Chriſti bildet. Wie dieſer Gedanke einſt, als er ſeit dem Beginn des 18. Jahrhunderts unter dem Schutz erleuchteter Fürſten ſich Bahn brach, das Meiſte dazu beigetragen hat, die Religionskämpfe des 17. Jahrhunderts zum Stillſtand zu bringen, ſo wird ſeine öffentliche Vertretung auch heute der Ausgleichung der Gegenſätze die weſentlichſten Dienſte leiſten. Wenn es noch gegenwärtig einzelne Parteien giebt, welche mehr durch die Betonung als durch die Beilegung der Gegenſätze gewinnen zu können glauben, ſo iſt doch gewiß, daß das Geſammtintereſſe unſeres Reichs und Volks heute wie ehedem die Ausgleichung der religiöſen Gegenſätze in hohem Maaße fordert.

Münſter i. W., am 22. Septbr. 1888.

Ludwig Keller.

# Inhalts-Ueberſicht.


## Erſtes Capitel.

### Staupitz' Anfänge bis zum J. 1512.

Einleitung. — Das mittelalterliche Lebensideal und der evangeliſche Glaube. — Staupitz' Herkunft. — Studium in Tübingen. — Paul Scriptoris. — Beziehungen zu Friedrich dem Weiſen. — Joh. Othmar. — Staupitz' frühere Geſinnungen. — Betonung des Schriftſtudiums. — Die Errichtung der Wittenberger Hochſchule. — Die beabſichtigte Erwirkung von Privilegien für die Auguſtiner. — Scheitern der Pläne. — Staupitz zieht ſich zurück. S. 1—21.

## Zweites Capitel.

### Die Staupitzianer 1512—1518.

Wendung der allgemeinen Lage ſeit 1512. — Der Reuchlinſche Handel. — Die Humaniſten und ihre Sodalitäten. — Nürnberg. — Staupitz' Beziehungen zu Nürnberg. — Erneuertes Auftreten. — Die Nürnberger Predigten vom J. 1516. — Wirkungen derſelben. — Die Schrift von der Liebe Gottes. — Die Staupitzianer. — Staupitz gilt vielfach als geiſtiger Führer der religiöſen Bewegung (1518). S. 22—52.

## Drittes Capitel.

### Staupitz und Luther.

Luthers Anfänge. — Streng römiſche Erziehung und Bildung. — Luthers Gewiſſensbeunruhigungen und Seelenleiden. — Erſte Berührung mit Staupitz. — Beginn einer neuen Zeit für Luther. — Luther als Staupitz' Schüler. — Luthers und Staupitz' Stellung zur Hierarchie. — Gemeinſame Vorliebe für die Myſtik. — Die Glaubenslehre der „Gottesfreunde". — Die Bedeutung der „Gelaſſenheit", d. h. der leidenswilligen Ergebung. — Gegenſatz zur Kirchenlehre. — Staupitz und die deutſche Myſtik. — Luthers Einführung in die Lehre der Gottesfreunde. S. 53—80.

## Viertes Capitel.

### Die altevangeliſchen Gemeinden vor der Reformation.

Die „deutſche Theologie" und die „Gottesfreunde". — Zur Beurtheilung der Waldenſer. — Bekenntniß-Gemeinſchaft oder Geſinnungs-Gemeinſchaft. — Die Arkondisciplin. — Die altevangeliſchen Gemeinden als ſelbſtändige Grundgeſtalt chriſtlichen Lebens. — Verbreitete Meinungen und eigentliche Lehren. — Betonung der Herrenworte. — Das „Geſetz Chriſti" — Die Gelaſſenheit. — Brüderlichkeit. — Glaube, Liebe, Hoffnung. — Bekenntnißſchriften. — Die Sekten-Namen. — Das Alter der Gemeinden. S. 81—111.

## Fünftes Capitel.

### Luther und die Böhmen.

Die Ausbreitung der Ketzer im 14. Jahrh., besonders in Böhmen. — Die deutsch-böhmische Bibelüberſetzung des Teyler Codex. — Die „böhmiſchen Brüder". — Die Wirkungen von Luthers Auftreten. — Luther gilt als Vertheidiger der Böhmen. — Anknüpfung der Böhmen mit Luther. — Staupitz und Luther als „Huſiten". — Luthers Vorſchläge einer Vereinigung mit den Böhmen. — Luther und die Zwickauer. — Abbruch der Beziehungen zu den älteren Evangeliſchen. S. 112—129.

## Sechſtes Capitel.

### Die Entwicklung der lutheriſchen Theologie und Kirche.

Die Wendung in Luthers geiſtiger Entwicklung ſeit 1521. — Staupitz' Stellung dazu. — Luthers innere Losſagung von der Myſtik. — Wiederhervorteten der Scholaſtik. — Das Wort Gottes oder die reine Lehre. — Inſpiration und Canon. — Luthers Stellung zu Paulus. — Gleichſtellung des Alten und Neuen Teſtaments. — Die Gegenſätze in Bezug auf die Lehre von Glauben und Werken. — Die Gewißheit des Seelenheils. — Die gänzliche Unfähigkeit des Menſchen zur Erfüllung der Gebote. — Erkenntnißvermögen und Willensfreiheit. — Vom himmliſchen und offenbaren Willen Gottes. — Luther und die Scholaſtik. — Die Rückkehr zur Lehre vom Glaubenszwang. — Kirchenbegriff. — Die Keime der Spaltung. S. 130—167.

## Siebentes Capitel.

### Die Trennung zwiſchen Staupitz und Luther 1522—1524.

Staupitz in Salzburg. — Fortdauer ſeiner evangeliſchen Geſinnungen. — Aus den Salzburger Predigten von 1523. — Die Meinungsverſchiedenheiten. — Rückwirkung auf weitere Kreiſe. — Die Nürnberger Staupitzianer. — Die Evangeliſchen und die Lutheriſchen. — Hans Sachs. — Die Schrift des Staupitz vom rechten Glauben. — Entſtehung und Zweck der Schrift. — Widerſpruch gegen Luther. — Die Trennung der Parteien. S. 168—198.

## Achtes Capitel.

### Der Beginn des Glaubenszwangs in der neuen Kirche.

Die altevangeliſchen Gemeinden zu Nürnberg ſeit dem 14. Jahrh. — Die Familie Tucher und die Ketzer. — Nürnberg und Böhmen. — Martin Reinhard und Anton Tucher. — Folgen der Trennung zwiſchen den Staupitzianern und Luther. — Berufung Dencks nach Nürnberg. — Die Theologie des Staupitz in ihrer Verwandtſchaft mit Dencks Schriften. — Die drei (bezw. ſieben) Stufen und Grade bei Denck und Staupitz. — Die drei Geſetze. — Die drei Grade der Gelaſſenheit. — Die Willensfreiheit. — Das innere Licht. — Die Verſchiedenheit zwiſchen Denck und Staupitz. — Die Schilderhebung der alten Gemeinden. — Gleiche Berechtigung oder nicht? — Der Prozeß wider Denck und ſeine Folgen. S. 198—240.

## Neuntes Capitel.

### Der Beginn der Reformation und die Ketzerſchulen.

Die „Ketzerſchulen" diesſeits und jenſeits der Alpen um das Jahr 1515. — Der internationale Zuſammenhang der Gemeinden. — Die Brüder am Niederrhein und ihre „Synagogen". — Adolph Clarenbach. — Die Namen der Brüder im Volksmund vor und nach 1525. — Neue Sekten-Namen. — Der Gemeindebegriff und die „Gewalt des Amts". — Woher ſtammt die Gewalt des Amts unter den erſten Täufern? — Wahl und Sendung. — Das römiſch-katholiſche Lebensideal. S. 241—274.

Digitized by Google

## Zehntes Capitel.

### Die Entstehung des sogenannten Anabaptismus.

Die alte Dreitheilung des Gemeindelebens. — Die „Liebhaber der Wahrheit", die „Brüder" und die „Gottesfreunde". — Die „apostolischen Täufer", die „gemeinen Täufer" und die „freien Täufer". — Schilderungen der eigentlichen „Wiedertäufer" bei Bullinger und Franck. — Die apostolische Regel und das Gesetz Christi. — Die evangelischen Gebote und die evangelischen Rathschläge. — Die Brüder in Mähren. — Der sog. Anabaptismus und der Bauernkrieg. S. 275—315.

## Elftes Capitel.

### Die Bruderschaften der Werkleute und die Reformation.

Wie haben sich die Zünfte und Gilden zur Reformation gestellt? — Die Weber und Steinmetzen. — Bildschnitzer, Formschneider und Buchdrucker. — Joh. v. Staupitz und die Buchdrucker. — Die Evangelischen und die Lutherischen. — Die Synoden zu Schleitheim, Augsburg und Nicalsburg. — Denck und Hubmeier übernehmen die Führung. — Die Läuterung der alten Ueberlieferungen. — Die „Gottesfreunde" und die „Brüder". — Die vornehmsten Grundsätze der gemäßigten Täufer. — Waren dieselben Unitarier? S. 316—353.

## Zwölftes Capitel.

### Die sogenannten freien Täufer und die Schriften des Staupitz.

Der Beginn der allgemeinen Verfolgung. — Wirkungen derselben. — Die Ereignisse in Münster. — Zurückdrängung auf eine heimliche Gemeinschaft. — Fortpflanzung festgeschlossener Gemeinden aber nicht? — Sind die Sakramente symbalische Handlungen? — Die Folgen der Annahme kirchlicher Formen. — Parteiungen und Streitigkeiten. — Lutherische Sekte oder nicht? — Die freien Täufer und die Liebhaber des Handwerks. — Die Beziehungen des deutschen Ordens und der Johanniter zu den Bruderschaften. — Die Naturphilosophen. — Die Humanisten. — Weigelianer und Rosenkreuzer und die Schriften des Staupitz und der altevangelischen Gemeinden. S. 354—395.

Beilagen . . . . . S. 397—419
Register . . . . . „ 420—434

# Johann von Staupitz.

Si je défends la religion du Christ, je défends celle de tous les philosophes, et je vous sacrifie tous les dogmes, qui ne sont pas de lui.

Friedrich der Große.

## Erſtes Capitel.

# Staupitz' Anfänge

### bis zum J. 1512.

Einleitung. — Das mittelalterliche Lebensideal und der evangeliſche Glaube. — Staupitz' Herkunft. — Studium in Tübingen. — Paul Scriptoris. — Beziehungen zu Friedrich dem Weiſen. — Joh. Othmar. — Staupitz' frühere Geſinnungen. — Betonung des Schriftſtudiums. — Die Errichtung der Wittenberger Hochſchule. — Die beabſichtigte Erwirkung von Privilegien für die Auguſtiner. — Scheitern der Pläne. — Staupitz zieht ſich zurück.

Johann von Staupitz, der ehemalige Generalvicar der Auguſtiner-Eremiten und ſpätere Abt des Benediktiner-Kloſters S. Peter in Salzburg, hat innerhalb der katholiſchen Kirche gelebt und iſt innerhalb derſelben geſtorben. Das Ordensgewand, das er von Jugend auf trug, hat er niemals abgelegt und mit allen Ehren, wie ſie einem hohen Geiſtlichen gebühren, iſt er in der Kirche ſeines Kloſters beigeſetzt worden.[1])

Gleichwohl iſt die Thatſache, daß Staupitz ein Vorkämpfer evangeliſchen Glaubens und Denkens geweſen und bis an ſeinen Tod geblieben iſt, von Freund und Feind unbeſtritten. Luther ſelbſt hat dieſen Umſtand viel zu nachdrücklich und viel

1) Noch heute werden im S. Petersſtift zu Salzburg zwei Porträts des Staupitz aufbewahrt, deren eins die Unterſchrift trägt: „Johannes IV. Abbas S. Petri Salisburgi natione Thuringus, ex Nobili Familia de Staupitz, Monachus primum Ordinis Eremit. S. Augustini, SS. Theologiae Doctor et Martini Lutheri Professor etc. — sepultus in Sacello S. Viti." Näheres bei H. Aumüller im Jahrbuch der Geſellſchaft f. d. Geſch. d. Proteſt. in Oeſtreich. Wien u. Lpz. 1881 (2. Jahrg.) S. 49.

zu oft betont, als daß es möglich wäre, ihn unter irgend einem Vorwand zu bezweifeln oder einzuschränken.

Es giebt einen Standpunkt, für welchen die Geschichte der christlichen Kirche in zwei schroff von einander getrennte Zeitabschnitte zerfällt — Abschnitte, welche nicht einmal durch Vorstufen oder Uebergänge mit einander verbunden sind, sondern trotz gewisser äußerer Zusammenhänge in scharfer Scheidung einander gegenüber stehen. Der erste dieser Zeitabschnitte reicht bis zum J. 1517 und umfaßt die Periode des römischen oder mittelalterlichen Lebensideals und wird durch jene Finsterniß, die der Zeit bis um das J. 1500 angeblich eigen war, gekennzeichnet; der zweite ist derjenige, in welchem die Welt von dem Dunkel, das bis dahin die Christenheit umnachtete, erlöst ward, indem (wie die Einen sagen) die Kirche Luthers das Mittelalter zum Theil,[1]) die Kirche Calvins aber dasselbe vollständig überwand, oder (wie die Anderen meinen) die Kirche Calvins, die ihr „Vorbild in mittelalterlichen Reformunternehmungen hatte",[2]) das Ziel nur halb, die Kirche Luthers aber ganz erreichte.

Diese Auffassung ward einst zuerst von denen vertreten, welche der Ueberzeugung waren, daß der Glaube der Reformatoren und die Lehre Christi sich decken, wobei die Lutheraner

1) Albr. Ritschl, Gesch. d. Pietismus I[1], S. 81 sagt, daß die lutherische Kirche dem katholischen Kirchenwesen näher zu stehen scheine als die Kirchen aus der Gründung Zwinglis und Calvins. „In der lutherischen Kirche (fährt Ritschl fort) sind wirklich manche Elemente mittelalterlicher Herkunft fortgepflanzt oder mit Modifikationen reproducirt worden, welche in den andern Kirchen weggefallen sind."

2) Daß Calvins und Zwinglis Reformation ihr Vorbild in „mittelalterlichen Reformunternehmungen" haben und eine Parallele zwischen Calvin und Savonarola einerseits und den Hussiten und den Täufern andererseits besteht, s. bei K. Müller, Vorträge der theol. Conferenz in Gießen u. s. w. Gießen 1887 S. 51. Ebendort S. 45 findet sich der Nachweis, daß die Mennoniten (ebenso wie die böhmischen Brüder) „mittelalterlich religiösen Geistes" sind.

dies natürlich in vollem Umfang nur für den Stifter ihrer Kirche, die Calviniſten für die Lehre Calvins u. ſ. w. zuzugeſtehen im Stande waren. Es hat Gott gefallen — ſo lehrte und ſagte man —, Luther, bezw. Calvin oder Zwingli in wunderbarer Art zu erleuchten, und man darf glauben, daß dieſe Männer, deren ſich Gott bediente, um nach einer Verfinſterung von faſt fünfzehn Jahrhunderten der Welt das Licht des Evangeliums zu ſchenken, in höherer und ungewöhnlicher Weiſe Träger ſeiner Offenbarungen und Vermittler ſeines Willens geweſen ſind.

Es iſt allerdings gewiß, daß die Geſtalten der Reformatoren ſich um ſo höher und reiner von ihrer Umgebung abheben, je tiefer die Finſterniß war, welche bis zu ihrem Erſcheinen die Welt bedeckte und daß das Anſehen der Männer, welche von der lutheriſchen, bezw. calviniſchen oder zwingliſchen Kirche in ſolcher Weiſe als erleuchtet und begnadigt angeſehen werden, eine außerordentliche Steigerung erfahren mußte. Auch iſt es wahr, daß dieſe Betrachtungsweiſe Denjenigen, welche nicht im Stande ſind, tiefer in die Dinge einzudringen, gewiſſe Formeln und Schlagworte an die Hand giebt, welche, ſobald ſie einmal in Umlauf geſetzt ſind, zur Einwirkung auf die Menge nützlich zu ſein pflegen. Allein ſo groß die Vortheile ſein mögen, die aus dieſer Auffaſſung erwachſen, ſo groß ſind die Bedenken, welche von je, ſelbſt innerhalb der neuen Kirchen, wider dieſelbe geltend gemacht worden ſind.

Es iſt freilich gewiß, daß Luther, Zwingli und Calvin die Stifter von *neuen* Kirchen im vollen und eigentlichen Sinne geworden ſind und daß ſie manche ſehr wichtige Lehren vorgetragen haben, welche durchaus ihr perſönliches Eigenthum waren; wer daher die Wahrheit *nur* in dieſen Kirchen findet und ſie gleichſam an dieſelben gebunden hält, muß folgerichtig die Zeit, welche die Welt bis zu deren Errichtung durchlaufen hat, als eine Zeit tiefer Finſterniß betrachten, als eine Zeit zugleich, wo die Ver-

heißung: Siehe, ich bin bei euch alle Tage, zeitweilig nicht in Erfüllung gegangen ist.

Allein es giebt doch auch viele Personen, welche der Ueberzeugung sind, daß jene Darstellung den geschichtlichen Thatsachen nicht entspricht und daß dieselbe die Geschichte der Christenheit in einer Weise auseinanderreißt, die nicht einmal völlig im Sinne der Männer war, die man durch jene Darstellung verherrlicht. Aus dieser Ueberzeugung sind die nie aufgegebenen Versuche hervorgegangen, Reformatoren vor der Reformation aufzusuchen — Versuche, die in dem bezüglichen Werke Ullmanns ihren bekanntesten Ausdruck gefunden haben.

Es ist ja nun allerdings gewiß, daß es in dem Sinne, wie Ullmann es meint und wie Luther, Zwingli und Calvin Reformatoren waren, Reformatoren vor der Reformation nicht gegeben hat; aber das Wahre an jenen Versuchen ist das, daß es einen evangelischen Glauben schon vor dem J. 1517 gegeben hat, und diejenigen, welche dies bestreiten, haben Luthers eigne Auffassung des Sachverhaltes gegen sich.

Die einfache Thatsache, daß Luther sich stets als Schüler des Joh. v. Staupitz gefühlt und bezeichnet hat, beweist, daß er das Vorhandensein von Lehrern des evangelischen Glaubens schon vor dem J. 1517 anerkannte und daß er einräumte, daß es solche auch innerhalb der katholischen Kirche und im Ordensgewand gegeben habe. Gewiß sind ihm die Unterschiede, die ihn von Staupitz trennten, nicht unbekannt geblieben, aber er hat dieselben nicht als so grundsätzliche betont, daß er den alten Lehrer als ausgeschieden aus der Zahl der Evangelischen hätte betrachtet wissen wollen.

Wenn man sich nun vergegenwärtigt, daß Staupitz als Vertreter einer Geistesrichtung dasteht, die im J. 1524, wo er starb, weit verbreitet war (wir können sie als die Richtung der Staupitzianer bezeichnen), und daß es Gemeinschaften gab, die

mit ihm alle wesentlichen Grundsätze theilten, so erhellt, daß vor dem J. 1517 zwar keine Reformatoren (dazu gehört auch Staupitz nicht) und keine lutherische oder reformirte Kirche, aber doch Anhänger des evangelischen Glaubens und evangelische Gemeinschaften vorhanden gewesen sind, und es bleibt mithin die Möglichkeit offen, die Existenz von Evangelischen vor und nach dem J. 1517 anzunehmen. Allerdings fällt diese Möglichkeit sofort hinweg, wenn man dasjenige als das Merkmal des evangelischen Glaubens betrachtet, was Luther, Zwingli und Calvin im Gegensatz zu Staupitz gelehrt haben; nimmt man aber die Lehren, welche diesen Männern gemeinsam waren als die wesentlichen Kennzeichen evangelischer Denkweise, so eröffnet sich ein ganz veränderter Einblick in die Entwicklung des Christenthums. Die Scheidung zwischen der mittelalterlichen Finsterniß und dem Licht des Evangeliums fällt hinweg und es eröffnet sich der Blick auf eine Stetigkeit, Continuität und Gesetzmäßigkeit, welche die Entwicklung der Dinge in ihrem einfachen und doch so großartigen Zusammenhange erkennen läßt.

Wird nicht das Verständniß des geschichtlichen Verlaufs des Christenthums wesentlich erleichtert, wenn wir wissen, daß es Männer, die die Wahrheit kannten und lehrten, durch alle Jahrhunderte gegeben hat und daß die rechte Erkenntniß weder an das Ordensgewand noch an den Kelch gebunden war? Soll sich der Satz: Die Wahrheit kann leiden, doch niemals untergehen, nicht auch in der Geschichte des christlichen Glaubens bewährt haben? Ist es nicht erhebend, wenn wir glauben dürfen, daß die Wahrheit, nachdem sie unter den Menschen erschienen war und in festen Gemeinden sich irdische Träger und Gefäße geschaffen hatte, diese Träger trotz aller Gefahren und Abirrungen dauernd bewahrt und erhalten hat und daß die „rechten Christen" aus allen Kirchen und Confessionen mit jenen sichtbaren Gemeinden stets zu einer unsichtbaren Gemeinschaft der „Kinder

Gottes" verbunden gewesen sind, die den Geist der ältesten Christen-Gemeinden fortpflanzten und still, aber unentwegt an dem Aufbau des Gottesreiches gearbeitet haben?

---

Joh. v. Staupitz entstammte einem Adelsgeschlecht, welches seit Jahrhunderten im Churfürstenthum Sachsen ansässig war und dessen Name auf alte Beziehungen zu den benachbarten slavischen Gebieten hindeutet. Wir kennen sein Geburtsjahr und seinen Geburtsort nicht; doch dürfte er um das J. 1465 geboren sein, und, wie die Ueberlieferung sagt, aus dem Meißnischen stammen.

Die ersten zuverlässigen Nachrichten über seinen Lebensgang stammen aus dem J. 1497, wo er dem Augustiner-Kloster zu Tübingen incorporirt wurde. Die Universitäts-Matrikel, in die er am 3. Mai 1497 eingetragen ward, nennt ihn bereits Lektor der Theologie; am 6. Juli 1500 wurde er zum Licentiaten und einen Tag später auch zum Doktor der h. Schrift befördert.

In Tübingen herrschte im Allgemeinen natürlich die herkömmliche Kirchenlehre, wie sie das Mittelalter festgestellt hatte und die man unter dem Namen der Scholastik zusammenzufassen pflegte.

Indessen war der Gedanke einer „Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern", welcher im 15. Jahrh. alle Kreise und Stände bewegte, auch hier lebendig und wir wissen, daß Herzog Eberhard von Würtemberg, der Gönner Reuchlins, als er einst im Hinblick auf die Verderbtheit der Kirche den Wunsch nach einer solchen Reformation äußerte, nur die Ideen zum Ausdruck brachte, welche seine Tübinger Gelehrten, darunter namentlich den Conr. Summenhart und den Franziscaner Paul Scriptoris, seit langer Zeit beseelten.

Scriptoris [1]) gehörte in der Zeit, wo Staupitz nach Tübingen kam, zu den bekannteſten Gottesgelehrten dieſer Hochſchule. Seine Vorleſungen wurden ſtark beſucht, auch gerade von den Auguſtinern. Er war Schüler des Reuchlin im Griechiſchen geweſen und beſchäftigte ſich außer mit dem Studium der h. Schrift, das er beſonders betonte und empfahl, mit der Kosmographie des Ptolemaeus, der Geometrie des Euklid und mit der Erläuterung mathematiſcher und aſtronomiſcher Inſtrumente, zumal des Aſtrolabiums, und übte damit eine Thätigkeit, die ihn naturgemäß mit den zeitgenöſſiſchen Mathematikern und Aſtronomen in Verbindung brachte.

Es iſt beachtenswerth, daß unter den Schülern, die er um das J. 1500 in Tübingen hatte, außer Staupitz viele andere ſpäterhin als eifrige Anhänger der evangeliſchen Lehre bekannt geworden ſind, z. B. Conr. Pellican, Thomas Wyttenbach, (der Reformator von Biel), und Joh. Mantel, ſämmtlich Anhänger der reformirten Lehre. In der That beſtätigt denn auch Pellican, daß Scriptoris um das J. 1498, wo er ihm perſönlich nahe trat, vertraulich freiere Anſichten über die Kirchenlehre geäußert und namentlich geſagt habe, die Zeit der Reformation der Kirche ſtehe bevor, man müſſe die ſcholaſtiſche Theologie verlaſſen und zu den Lehrern der alten Kirche zurückkehren — eine Aeußerung, aus der erhellt, daß Scriptoris ſich ſogar ſchon beſtimmte Vorſtellungen über den Weg, den die Beſſerung zu nehmen habe, gebildet hatte und der doch merkwürdig an ſpätere Verſuche, zu den älteſten Zeiten zurückzukehren, anklingt.

---

1) Die nachfolgende Schilderung des Scriptoris beruht auf den Forſchungen Eſchers bei Erſch und Gruber III. Sekt. 15. S. 227 ff. in dem Aufſatz über Pellican. — Ergänzungen dazu ſ. bei A. Moll, Joh. Stöffler von Juſtingen. Lindau 1877 S. 17, nach J. J. Moſer, Vitae prof. Tubing. Ord. theol. Tub. 1718.

So lange Scriptoris dieſe Anſichten nur vertraulich vortrug, war er unbeläſtigt geblieben, als er aber anfing, in ſeinen Predigten ſeine wahren Meinungen zu ſagen, ward der Plan gefaßt, ihn als Ketzer vor das Inquiſitionsgericht zu ſtellen. Indeſſen fand man es ſchließlich beſſer, das Aufſehen zu vermeiden und das Provinzial-Capitel der Franziscaner, welches im Jahre 1501 zu Pforzheim tagte, beſchloß, ihn ſeines Lehramtes zu entheben und dem Kloſter in Baſel zu incorporiren; im J. 1502 erhielt er die Nachricht, daß man im Begriff ſei, ihn einzukerkern und er floh daher nach Wien und von da nach Italien. Als er ſtarb, ging das Gerücht (das aber doch wohl falſch war), daß er heimlich bei Seite geſchafft worden ſei.[1])

Bei der Betrachtung dieſes Falles muß man die kirchliche Praxis im Auge behalten, wenn man ihn richtig verſtehen will. Die Kirche pflegte in jener Zeit, wo tiefe Strömungen unzufriedener und antihierarchiſcher Geſinnungen durch die Völker gingen — man muß bedenken, daß damals Alexander VI. (1492—1503) Papſt war, ein Mann, der die Welt durch Laſter in Staunen ſetzte — die Anſtrengung von Ketzerprozeſſen wider ihre eignen Geiſtlichen gern zu vermeiden; zumal fürchteten die mächtigen Orden ſtets, durch die Verurtheilung eines der Ihrigen die ganze Gemeinſchaft geſchädigt zu ſehen. Wenn es ſich nun aber gar um Männer handelte, die, wie Paul Scriptoris, als Gelehrte einen Ruf beſaßen und die ſich vieler Schüler und Freunde rühmen konnten, ſo war Vorſicht doppelt geboten und ſelbſt im Fall unzweifelhafter Ketzerei ſchien es gerathener, die Angelegenheit in der Stille abzumachen und öffentliche Erörterungen und Entzweiungen zu vermeiden.

Dieſe Geſichtspunkte muß man feſthalten, wenn man die

1) Daß Männer, deren wiſſenſchaftliche Thätigkeit auf dem Gebiet der Mathematik lag, mehrfach in den Verdacht der Ketzerei gekommen ſind, beweiſt u. A. die Hinrichtung des Profeſſors Cecco d Ascoli († 1327) in Bologna.

Geſchichte des Joh. v. Staupitz und das Verhalten der Kirche gegen ihn recht würdigen und verſtehen will. Nachdem Staupitz ſich in ſeinem Orden eine wichtige Stellung erworben und einen mächtigen Fürſten zum Beſchützer gewonnen hatte, war für ihn eine ziemlich große Freiheit der Bewegung möglich, ohne daß er öffentliches Einſchreiten zu befürchten brauchte.

Die Familie des Joh. v. Staupitz, ſeine Väter und Großväter, hatten ſeit Jahrhunderten vielfach im Dienſt der ſächſiſchen Fürſten und Biſchöfe geſtanden und noch im J. 1499 begegnet uns ein Heinrich von Staupitz in der Umgebung des Biſchofs Johann von Meißen und im J. 1476 hatte ein Dietrich v. Staupitz den Herzog Albrecht den Beherzten von Sachſen nach Jeruſalem begleitet. Es war ganz natürlich, daß Johann, den Ueberlieferungen der Familie entſprechend, zu denſelben Höfen in Beziehungen trat und in der That finden wir frühzeitig (die Zeit der erſten Anknüpfungen läßt ſich leider nicht feſtſtellen) einen Verkehr zwiſchen dem Churfürſten Friedrich d. Weiſen und unſerem Ordensbruder. In einem undatirten Schreiben an den Churfürſten, das vielleicht um 1500 aufgeſetzt ſein mag,[1]) ſagt Staupitz: „Ich weiß doch keinen lieberen Freund denn Ew. Fürſtl. Gnaden, meinen allergnädigſten Herrn“ und deutet an, daß er bereits in des Churfürſten Angelegenheiten thätig geweſen ſei.

Das Haus der Wettiner war um jene Zeit das angeſehenſte und mächtigſte Fürſtengeſchlecht im Reiche. Churfürſt Friedrich ſelbſt ragte durch Bildung und geiſtige Begabung über viele Fürſten hervor und war getragen von der Verehrung und Liebe ſeines Volkes. Einer ſeiner Brüder war Erzbiſchof von Magdeburg, ein Vetter, ebenfalls Friedrich mit Namen, ein Sohn

1) Daſſelbe iſt abgedruckt bei Kolde, Die deutſche Auguſtiner-Congr. u. ſ. w. S. 436.

Digitized by Google

Albrechts des Beherzten, war seit 1498 Hochmeister des deutschen Ordens in Preußen, seine Schwester Margaretha war Herzogin von Braunschweig-Lüneburg und in Hessen führte das Haus Wettin damals die obervormundschaftliche Regierung.

Friedrich der Weise interessirte sich schon frühzeitig für die religiösen Fragen und erörterte dieselben gelegentlich auch mit Staupitz — eine Thatsache, die schon an sich beweist, daß das Verhältniß der beiden Männer keine oberflächliche Beziehung gewesen sein kann. Eines Tags ereignete sich ein Vorfall — wir kennen denselben aus einem Briefe Luthers vom 27. März 1519 an den Churfürsten —, der die innere Verwandtschaft der Auffassung des Staupitz und Friedrichs deutlich beleuchtet. Letzterer brachte das Gespräch auf den Inhalt der damaligen Predigten, welche die Hörer kalt ließen und nur spitzfindige Lehrpunkte erörterten, die von Andern durch andere Spitzfindigkeiten bald wieder zerpflückt würden; allein die h. Schrift sei es, die mit Majestät und Kraft die Herzen zu sich zwinge; sie lehre nicht wie die Schriftgelehrten und die Pharisäer. Als Staupitz lebhaft einstimmte und seine Ansicht über die Sache kund gab (wir werden diese Ansicht bald kennen lernen), da streckte der Churfürst ihm die Hand entgegen und sagte: „Versprich mir, ich bitte Dich, daß Du immer diese Ueberzeugung hegen willst.“ [1])

In ernster und entscheidungsvoller Stunde, eben im J. 1519, entschloß sich Luther (unzweifelhaft mit Staupitz' Vor-

1) Luther an den Churfürsten 1519, März 27. (de Wette I, 243): Retulit olim optimus et vere mihi in Christo reverendus pater meus, Johannes Stupitius, cum apud Dominationem tuam conversaretur, incidisse aliquando sermonem de iis, qui ad populum declamant, tum, quae est tui judicii mira acrimonia, te dixisse, conciones illas, quae argutiis et traditionibus hominum constant, mire frigere, ac ad persuadendum in rebus nostris elumbes et eviratas esse, quantum nihil potest tam acutum adduci, quod non rursus alia argutia possit convelli: Scripturam vero sanctam unam esse, quae tanta Majestate et energia etiam

wiſſen) den Churfürſten an dieſe Worte zu erinnern. Eben der Standpunkt, ſo erklärte Luther, den Friedrich damals zu erkennen gegeben habe, ſei es, den er (Luther) heute einnehme und vertheidige und um deſſentwillen er Verfolgung leide. Und in der That, die Geſinnung, die Staupitz treu bewahrt und auf Luther übertragen hatte, hatte auch der Churfürſt nicht gewechſelt. Er verſagte im entſcheidenden Augenblick der geiſtlichen Gewalt trotz des ernſteſten Drängens der Curie den weltlichen Arm und ſchützte den Mann, der öffentlich wider dieſelben Mißbräuche auftrat, die er ſelbſt im Stillen längſt beklagt hatte.

Es lag auf der Hand, daß die Beziehung des Staupitz zu einem ſolchen Fürſten ein Schlüſſel war, mit dem ſich viele Thüren ſchließen ließen und wir werden ſehen, wie ſich dieſe Thatſache geltend machte.

---

Der erſte datirte Brief, den wir von Staupitz beſitzen, iſt an den Buchdrucker Joh. Othmar gerichtet und ſtammt vom 30. März 1500.

So unbedeutend dieſe Spur einer perſönlichen Beziehung zu ſein ſcheint, ſo verdient ſie doch größere Beachtung als ihr bisher zu Theil geworden iſt. Der Brief nämlich, deſſen Hauptinhalt in der Bitte beſteht, die Schrift Decisio quaestionis de audientia missae, zum Druck zu bringen, deutet in ſeinen Formen auf ein näheres Verhältniß der beiden Männer hin.[1])

Joh. Othmar ſcheint ein Altersgenoſſe des Staupitz ge-

---

citra nostram operam sonet, ut captis consumtisque mox omnibus machinis disceptationis, urgeat et cogeat dicere. Nunquam sic loquutus est homo, hic digitus dei est; non enim docet ac scribae et pharisaei, sed sicut potestatem habens. In quam sententiam, cum ille non illibenter pedibus ivisset et commendasset, tum te porrecta manu manum illius postulasse et dixisse: Stipulare mihi, quaeso, ita perpetuo te sensurum.

1) S. den Brief bei Kolde, Die deutſche Aug.-Congr. u. ſ. w. S. 436.

weſen zu ſein; er ſtammte aus Reutlingen und hatte ſtudiert und ſich den Magiſtergrad erworben. Er ſelbſt wie ſein Sohn und Nachfolger Silvan Othmar ſind als Buchdrucker, mehr aber noch durch die hervorragende Theilnahme des Geſchäftes an der Herſtellung religiöſer, zumal reformatoriſcher Schriften bekannt geworden. Johann druckte erſt in Reutlingen, dann ſeit 1497 in Tübingen und von etwa 1501 an in Augsburg, wo Silvan nach 1517 die Firma weiter führte. Es iſt den Forſchern ſchon früher aufgefallen, daß Johann beſonders viele Bücher religiöſen Charakters in deutſcher Sprache verlegte. „Meiſt ſind es Werke religiöſen Inhalts, ſagt ſein Biograph Steiff [1]), und zwar ſolche, die auf Vertiefung des chriſtlichen Lebens dringen. Es genügt, Namen wie Suſo, Tauler, Geiler von Kaiſersberg zu nennen, um die Richtung, die durch Joh. Othmars Preſſe gepflegt wurde, zu bezeichnen. Auch die Herausgabe der deutſchen Bibel — man zählt ſie als die dreizehnte der vorlutheriſchen deutſchen Bibelüberſetzungen — ſtimmt dazu.“ Silvan ſetzte die Richtung des Geſchäftes fort und druckte alsbald nach Uebernahme des Verlags die deutſche Bibel (1518) von Neuem und gab die „deutſche Theologie“ heraus. Mit beſonderm Eifer nahm er ſich dann, als die religiöſe Bewegung ausbrach, der oppoſitionellen Literatur an, ſo daß der Rath von Augsburg ihm im J. 1520 ein Verbot zugehen ließ. Gleichwohl ſetzte er die Thätigkeit im Geheimen fort und man kann behaupten, daß das Othmarſche Geſchäft zur Verbreitung der Reformation in Süddeutſchland neben den großen Baſeler und Nürnberger Druckereien bei Weitem das meiſte beigetragen hat. Beſonders beachtenswerth iſt, daß den Othmars (und zwar dem Vater wie dem Sohn) bei der Ausſtattung und Verbreitung ihrer Verlags-Sachen die Mitwirkung ausgezeichneter

1) Steiff in der Allg. Deut. Biographie Bd. 24, 548.

Formſchneider und Künſtler zu Theil geworden iſt.[1]) Männer wie Hans Burgkmaier, Hans Schäufelein, Daniel Hopfer, der unbekannte Meiſter H. F. und Andere haben für dieſe Officin gearbeitet und man erhält dadurch eine hohe Vorſtellung von dem geiſtigen Leben, welches in dieſer Werkſtätte deutſchen Fleißes herrſchte.

Paul Scriptoris war es geweſen, welcher den Joh. Othmar beſtimmt hatte, im J. 1497 von Reutlingen nach Tübingen überzuſiedeln — eine Thatſache,[2]) welche beweiſt, daß die beiden Männer ſchon früher näher verbunden geweſen ſein müſſen. Der erſte Druck Othmars in Tübingen war des Scriptoris Lectura über Occam[3]), denſelben Occam, der neben und mit Marſilius von Padua an der Seite Ludwigs des Baiern wider das Papſtthum gekämpft hatte, der die Unfehlbarkeit des Papſtes und der Concilien auf das umfaſſendſte beſtritten und die Rechte der Laien in der Kirche am entſchiedenſten verfochten hatte und der unverſöhnt mit der Kirche geſtorben war (1349).

Wenn man den Hinweis des Scriptoris auf Occam, die Erneuerung der deutſchen Myſtiker des 14. Jahrh. durch Othmar und die wenige Jahrzehnte ſpäter eben in den Kreiſen der Buchdrucker, Formſchneider und Bauleute hervortretende Hinneigung zu Marſilius von Padua ins Auge faßt — wir werden auf die Vorliebe dieſer Männer für die Ideen der altdeutſchen Oppoſition ſpäter noch zurückkommen —, ſo klärt ſich für den, der die Bedeutung dieſer Literatur in der Geſchichte der Gemeinden, die

1) Vgl. R. Muther, Die deutſche Bücherilluſtration der Gothik und Frührenaiſſance. München 1884 Regiſter s. v. Othmar.

2) Die Thatſache ſelbſt wird durch die Angaben der Allg. Deut. Biogr. 24, 549 beſtätigt.

3) Der Titel lautet: Scriptoris, Paulus, o. Min., Lectura declarando doctoris subtilis sententias circa Magistrum in primo libro. Tubing. Joh. Ottmar. 1498. 24 die Martii. Im J. 1506 erſchien eine Ausgabe deſſelben Buchs zu Carpi.

Digitized by Google

man „Ketzer" nannte, kennt, vielleicht Manches auf, was bisher dunkel war.

Man könnte in dem Buch, welches Staupitz „seinem Joh. Othmar" (wie er schreibt) zum Druck übergab, vielleicht einen Anhalt für die Ermittelung seines damaligen Standpunktes finden, wenn es erwiesen wäre, daß er es geschrieben hat. Indessen deutet Staupitz in dem erwähnten Brief, welcher der Ausgabe vom J. 1500 [1]) vorgedruckt ist, auch nicht mit einer Silbe seine Urheberschaft an, sondern bittet lediglich um die Drucklegung der Schrift; dazu kommt, daß wir eine andere Ausgabe besitzen, welche vielleicht um 1500, vielleicht früher erschienen ist [2]), die von Staupitz nicht das geringste erwähnt.

So lange die Frage nach der Urheberschaft aber offen ist [3]), ist es nicht erlaubt, daran Schlußfolgerungen in Bezug auf die religiöse Denkweise des Staupitz in dem einen oder anderen Sinn zu knüpfen.

Um dieselbe Zeit, wo der Plan gefaßt worden war, den Scriptoris vor das Inquisitionsgericht zu stellen und wo dessen Amtsenthebung und Versetzung beschlossen wurde, ward auch Conr. Pellican von seinen Ordensoberen aus Tübingen entfernt und nach Ruffach im Elsaß mit dem Befehl geschickt, Priester zu werden. Gleichzeitig verließ Joh. Othmar das kaum begründete Geschäft, um nach Augsburg zu wandern und Staupitz erhielt den Auftrag, nach München zu gehen.

---

1) Der Titel lautet: Decisio questionis de | audiencia misse in par | rochiali ecclesia dominicis | et festivis diebus. Am Schluß: Ex Tubingen Anno 1500. Ich benutze das Exemplar der Münch. Hof- u. Staats-Bibl.

2) Der Titel lautet: Decisio questionis | de audientia misse in par-rochiali | ecclesia dominicis et festivis diebus. Cum ceteris annexis. O. O. u. J. Ebenfalls in München.

3) Dies hat schon Ullmann, Ref. vor der Reformation Bd. II² (1866) S. 221 gesehen und betont.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß Staupitz in jener Zeit nichts durch den Druck an die Oeffentlichkeit gebracht hat, was mit der äußerlichen Unterordnung unter die Kirche und mit der Achtung vor dem beſtehenden Dogma unvereinbar war.

Indeſſen verträgt ſich eine ſolche Unterordnung, wie man weiß, ſehr wohl mit einer ſtark ausgeprägten antihierarchiſchen Geiſtesrichtung. Eine Auffaſſung von Religion und Kirche, wie ſie Staupitz vielleicht ſchon damals, ſicherlich aber ſpäter gehegt hat, iſt nicht leicht der Verſuchung ausgeſetzt, den Werth oder Unwerth kirchlicher Einrichtungen ſtreitend zu erörtern, ſondern ihr genügt es, die höchſten und allgemeinſten Geſichtspunkte des Chriſtenthums zum Zweck der Tröſtung und Beſſerung der Menſchen zur Darſtellung zu bringen.

Um eine Sache oder ein Syſtem zu bekämpfen, liegt durchaus nicht der einzige Weg in öffentlichen Angriffen; ſchon dadurch, daß man das Eine betont, das Andere aber mit Schweigen übergeht, kann man eine ganz beſtimmte Richtung vertreten.

Wenn man den Weg, den Staupitz, ſeiner Geſinnung entſprechend, einſchlug, ſich klar machen will, ſo muß man ſich der Kämpfe erinnern, die der große Dominikaner Joh. Tauler einſt in gleicher Weiſe geführt hat. Und nicht bloß in der Methode, ſondern auch in den Grundſätzen tritt die innere Verwandtſchaft für denjenigen ſchlagend zu Tage, der mit den Grundgedanken der ſog. Myſtik ſich vertraut gemacht hat.

Staupitz ſpricht in ſpäteren Jahren oft von denen, die „die Wahrheit an das Licht bringen". Wo er dieſen Ausdruck gebraucht, da ſetzt er „die Wahrheit" jedesmal in einen ausdrücklichen Gegenſatz zur herrſchenden Kirchenlehre und bezeichnet damit die, welche (wie er ſagt), von der babyloniſchen, um nicht zu ſagen römiſchen „Peſtilenz", verfolgt werden. Am 7. Sept. 1518 ſchrieb er einen Brief an Spalatin, in welchem er folgen-

des merkwürdige Erlebniß berichtet: „Ich weiß, wie ſehr die babyloniſche, um nicht zu ſagen römiſche Peſt wider diejenigen wüthet, welche den Mißbräuchen derer widerſprechen, die aus Chriſtus ein Geſchäft machen. Ich habe nämlich einen Prediger, der die Wahrheit lehrte, gewaltſam von der Kanzel reißen und, obwohl es ein hoher Feſttag war, vor allem Volk mit Stricken feſſeln und in das Gefängniß ſchleppen ſehen. Es giebt Männer, die noch grauſameres erlebt haben".[1])

Dieſe Anſpielung auf die Stelle der Offenbarung, wo von Babylon, das da trunken iſt von dem Blute der Heiligen und der Zeugen Jeſu Chriſti, die Rede iſt, verräth eine Stimmung, welche doch auf das lebhafteſte an die Predigten Savonarolas über die Offenbarung und an die apokalyptiſchen Schriften der „Wikleſiten" und „Pickarden" erinnert, die alſo weit über einen bloß theoretiſchen Widerſpruch in dieſem oder jenem Lehrpunkt hinausging.

Es wäre für die ganze Geſchichte des Staupitz wichtig, wenn man Ort, Zeit und Perſonen dieſes Erlebniſſes feſtſtellen könnte; denn es iſt erſichtlich, daß er den Standpunkt des Mannes, der hier um des Glaubens willen verfolgt ward, als den wahren und richtigen anerkennt und damit wäre, da die Begebenheit offenbar längs vor dem Datum des Briefs ſich zugetragen hat, ein Anhalt für ſeine früheren Lehrmeinungen gewonnen.

Wenn man dieſe Aeußerungen mit den Geſinnungen der Männer zuſammenhält, die ſich ſeine Schüler und Freunde nannten und ſich der Bemerkung Luthers erinnert, Staupitz ſei es geweſen, „der ihn aufgeſtachelt habe wider den Papſt",[2])

1) S. den Brief im Anhang Nr. I.

2) Colloquia ed. Bindseil III, 188: „D. Staupitius me incitavit contra papam." — Vgl. hierzu die merkwürdigen Aeußerungen Luthers Coll. II, 2.

ſo iſt man doch ſehr berechtigt, anzunehmen, daß die Geſinnung, die er ſpäter öffentlich bethätigte, auch früher ſchon im Stillen ſeine Seele bewegt hat.

Dieſe Vermuthung erhält eine merkwürdige Beſtätigung durch eine kürzlich bekannt gewordene Aeußerung Luthers, aus der hervorgeht, daß Staupitz bereits um dieſelbe Zeit, wo er durch ſeine Beziehung zum Churfürſten von Sachſen nach Wittenberg berufen worden war, auf eine Bewegung hinarbeitete, wie ſie unter ſeinem Schutz und unter ſeiner Zuſtimmung etwa vierzehn Jahre ſpäter wirklich von dort ausging.

„Staupitz, ſagt Luther in einem ſeiner Tiſchgeſpräche [1]), war ein ſehr kluger Mann und ein großer Liebhaber und Beförderer der Studien. Als er gewählt (d. h. Generalvicar geworden) war, da wollte er in dem erſten Triennium (1503—1506) dieſes Werk des Glaubens gar ausrichten durch eignen Rath und Klugheit; im zweiten Triennium (1506—1509) wollte er das Werk des Glaubens ausrichten durch den Rath der Väter (d. h. der Ordensgenoſſen), aber die Sache ging nicht vorwärts; im dritten Triennium (1509—1512) ſtellte er die ganze Sache Gott anheim. Da gings viel weniger fort. Deßhalb ſagte er, laß es gehen, wie es geht. Es kann weder ich noch die Patres noch Gott es ſchaffen, es muß ein ander Triennium und Vicariat kommen. Da kam ich darein und habs anders angefangen.“

Dieſe Bemerkungen werfen doch ein ſehr klares Licht auf Dinge, die bisher nicht bekannt geworden waren, weil ſie ſich in der Stille vollzogen haben. Das J. 1512 bedeutet in der

1) Cordatus Tagebuch über Luthers Tiſchgeſpräche, hrsg. v. Wrampelmeyer 1885 S. 390. Der hier zweimal gebrauchte Ausdruck „hoc negotium fidei“ bedeutet an anderen Stellen in Luthers Tiſchgeſprächen Luthers Werk in der Glaubensfrage; er ſagt auch wohl „hoc novum de verbo dei negotium.“ Vgl. Cordatus Tagebuch Nr. 76. — Der Sinn der ganzen Stelle erhellt aus dem Schluß, wo Luther deutlich auf die religiöſe Bewegung hinweiſt.

That insofern einen wichtigen Wendepunkt als Staupitz sich damals von der öffentlichen Lehrthätigkeit überhaupt zurückzog, während Luther den Grund zu allen späteren Schritten dadurch legte, daß er Doktor der Theologie wurde und als Prediger die Kanzel betrat.

Es wird sich ja im Einzelnen wohl nie entschleiern lassen, wie Staupitz sich die Neuerungen, die er in „dem Werk des Glaubens" plante, gedacht hat. Aber wir haben in der Andeutung des Scriptoris, daß es gelte, zu den alten Lehrern zurückzukehren, einen gewissen Hinweis auf die Ziele, welche den Männern des Staupitzischen Kreises damals vorschwebten. Der nächste Schritt auf diesem Wege war die Betonung des Schriftstudiums, wie sie ja auch Scriptoris forderte, und die Verbreitung deutscher Bibeln, wie sie die Othmars durch wiederholte Herausgabe der älteren deutschen Bibeln und durch den Druck deutscher Evangelienbücher (1506 und 1509) anstrebten. Wir sehen, daß Staupitz mit aller Entschiedenheit und offen dahin wirkte, innerhalb der Kreise, die seinem Einfluß offen standen, das biblische Christenthum mehr als bisher wieder zur Geltung zu bringen. Nachdem er im J. 1503 Vicar der deutschen Congregation geworden war, ließ er es seine erste Aufgabe sein, dem Ordens-Capitel, welches im Frühjahr 1504 zu Nürnberg tagte, den Entwurf einer neuen Constitution vorzulegen. Die wichtigste und fast die einzige Verschiedenheit, welche dieses neue Gesetz gegenüber den Constitutionen des Gesammtordens enthielt, war die, daß an der Stelle, wo die Letzteren das Lesen „geistlicher und frommer Bücher" befahlen, der Nürnberger Entwurf das Studium der h. Schrift anordnete.[1]) Es gelang dem Einfluß des neuen Vicars, die capitelberechtigten Väter zur Annahme dieser wichtigen Neuerung zu bewegen.

1) Kolde, Die deutsche Augustiner-Congr. u. s. w. S. 22 u. 224.

Ein Glied in der Kette der Maßregeln, die dem Ziele dienen konnten, war auch die Gründung der Universität Wittenberg, die Churfürst Friedrich der Weise damals plante. Nicht als ob dem Churfürsten Gesichtspunkte des Kampfes vorgeschwebt hätten, oder als ob Staupitz aus solchen Gesichtspunkten zur Mitwirkung herangezogen worden wäre. Allein nachdem die Stiftung einmal beschlossen und die Mitwirkung des Augustiner-Ordens bei der Lehrthätigkeit und besonders die Hülfe des Staupitz bei der Einrichtung in Anspruch genommen war, lag es in der Natur der Dinge, daß vorwiegend Männer dahin berufen wurden, die des Staupitz unmittelbare Schüler waren.

Staupitz selbst übernahm eine Professur in Wittenberg und wurde erster Dekan der theologischen Fakultät. Natürlich wurden die früheren Methoden des Unterrichts und die üblichen Lehrgegenstände beibehalten, aber es ist doch kein Zufall, daß eben diese Hochschule etwa ein Jahrzehnt nach ihrer Errichtung der Hauptheerd und die Hauptstütze der religiösen Opposition wurde; eine große Zahl der Männer, die alsbald in dem Geisteskampfe eine Rolle spielten, darunter Wenzeslaus Linck, Joh. Spangenberg, Christoph Scheurl, Joh. Lang, Jacob Propst u. A., waren mit Staupitz persönlich befreundet und durch seinen Einfluß dorthin berufen worden. Eine Partei der Staupitzianer war im Entstehen begriffen.

Nachdem die Stiftung der neuen Universität vollzogen war, ging Staupitz an die Durchführung eines neuen Planes: er wollte die deutsche Congregation der Augustiner-Eremiten von der Jurisdiktion des Generals befreien und ihr eine größere Selbständigkeit und freiere Bewegung dadurch sichern, daß sie lediglich dem päpstlichen Stuhle unterstellt blieb, dessen Aufsicht natürlich nur einen mehr oder weniger formellen Charakter besessen haben würde. Nicolaus Besler, des Staupitz vertrauter Freund, übernahm den Auftrag, dies Privilegium in Rom zu

erwirken und man darf annehmen, daß Staupitz durch andere Freunde, deren er ja viele und einflußreiche sowohl am Hofe zu Torgau wie in Nürnberg besaß, seine Wünsche unterstützen ließ.

Allein an diesem Punkte sollten zum ersten Male die Schritte des bisher so glücklichen Mannes scheitern. Nachdem es anfänglich geschienen hatte, als ob auch dies Ziel erreicht werden könne und Staupitz bereits eine päpstliche Bulle in Händen hatte, welche zu günstigen Erwartungen berechtigte, fertigte der Papst am 26. März 1506 ein weiteres Aktenstück aus, in welchem nicht nur alle bezüglichen Hoffnungen zerstört wurden, sondern auch die Thatsache ihren unverhohlenen Ausdruck fand, daß der Papst mit dem Verhalten des Staupitz überhaupt unzufrieden war. Derselbe deutete an, daß Staupitz bestrebt sei, mit Hülfe weltlicher Fürsten seinen Ordensgenossen zum Nachtheil anderer Orden Privilegien zu verschaffen und ihnen eine Stütze zu gewähren. Nicol. Besler wurde verhaftet und zu Rom in Gefangenschaft gehalten.

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir den Umstand, daß Staupitz seit etwa 1507 oder 1508 sich große Zurückhaltung auferlegte und alle weiteren Pläne fallen ließ, mit dem Zerwürfniß, in welches er gerathen war, in Zusammenhang bringen. Der scharfe Ton der päpstlichen Kundgebung machte überall Eindruck und lähmte um so mehr jeden weiteren Schritt auf der bisherigen Bahn, weil die allgemeine kirchenpolitische Lage um dieselbe Zeit eine Wendung genommen hatte, die das unbedingte Uebergewicht der Hierarchie in Deutschland wie in den Nachbarländern für die nächste Zukunft feststellte. Man hielt Besler, der fortwährend fürchtete, bei Seite geschafft zu werden, gleichsam als Geißel für Staupitz' Wohlverhalten und Gehorsam in Rom fest und erst am 5. Mai 1509 durfte er die Stadt wieder verlassen.

Selbst alte Lieblingspläne wie die Vereinigung der Conventualen mit den Observanten, für welche Staupitz Jahre lang

gearbeitet hatte, gab er jetzt auf und beschränkte sich auf die Erfüllung der unumgänglichen Pflichten seines Amtes. Das war die Zeit, von der Luther erzählt, daß Staupitz das „Werk des Glaubens", welches ihn seit 1503 beschäftigte, ganz Gott überließ und in welcher Staupitz sagte: „Laß es gehen wie es geht."

Am deutlichsten aber kam die Stimmung, die ihn damals beherrschte, darin zum Ausdruck, daß er seine Professur in Wittenberg niederlegte und damit ein Beispiel gab, dem sein Freund C. Scheurl folgte. Es mögen Meinungsverschiedenheiten mit bestimmten Männern dazu beigetragen haben, aber der Hauptgrund war doch, wie Scheurl berichtet, der, daß Staupitz mit den Zeitverhältnissen und dem allgemeinen Gang der Dinge unzufrieden war. Die Hoffnungen, die er bei der Uebernahme des Lehramts, und bei der Einrichtung der Hochschule gehegt hatte, waren nicht eingetroffen; er konnte damals ja nicht ahnen, daß der Samen, den er ausgestreut hatte, bereits nach wenigen Jahren in ungeahnter Weise aufgehen sollte.

Digitized by Google

## Zweites Capitel.

# Die Staupitzianer.

### 1512—1518.

Wendung der allgemeinen Lage seit 1512. — Der Reuchlinsche Handel. — Die Humanisten und ihre Sodalitäten. — Nürnberg. — Staupitz' Beziehungen zu Nürnberg. — Erneuertes Auftreten. — Die Nürnberger Predigten vom J. 1516. — Wirkungen derselben. — Die Schrift von der Liebe Gottes. — Die Staupitzianer. — Staupitz gilt vielfach als geistiger Führer der religiösen Bewegung (1518).

Dem Kampfe, der seit Ende 1517 von Wittenberg aus seinen Anfang nahm, ging seit etwa 1512 ein anderer voraus, der, obwohl in seinen Zielpunkten von jenem ganz verschieden, doch die religiösen Gegensätze, welche seit langer Zeit innerhalb der Kirche schlummerten, von Neuem wach rief und zu heftigen Bewegungen führte, nämlich der Kampf, der sich an den Namen Joh. Reuchlins knüpft. Man weiß, daß die Aufforderung, welche der getaufte Jude Joh. Pfefferkorn zu Köln behufs Vernichtung aller rabbinischen Schriften an Kaiser Maximilian richtete, den Joh. Reuchlin zum öffentlichen Widerspruch veranlaßte. Im Verlauf der literarischen Fehde mischte sich zunächst die theologische Fakultät zu Köln in den Streit und erklärte 43 Aussprüche in Reuchlins Schrift „der Augenspiegel" für ketzerisch. Der Kölner Inquisitor Jac. v. Hoogstraaten lud darauf den Reuchlin vor das Ketzergericht, was Letzterer mit einer Appellation an den Papst Leo X. (1513) beantwortete. Hier gelang es den zahlreichen Freunden, welche Reuchlin inzwischen, zumal in den Kreisen der Humanisten, erworben hatte, einen Bescheid

zu erwirken, der gegen die Theologen ausfiel (1514): Reuchlin ward freigesprochen und Hoogstraaten zur Zahlung der Prozeßkosten verurtheilt, deren Beitreibung dem Ritter Franz v. Sickingen aufgetragen ward. Es war ein großer Erfolg aller derjenigen Männer, welche mit der Herrschaft des Clerus unzufrieden waren und der gemeinsame Kampf hatte die bisher vereinzelt fechtenden Männer einander genähert und ihnen das Gefühl der Zusammengehörigkeit gegeben. Es war ganz natürlich, daß viele bis dahin im Stillen thätigen Kräfte jetzt an das Licht traten. Im Herbst 1515 erschien das erste Buch der Dunkelmännerbriefe, welches ungeheures Aufsehen machte und das trotz, oder vielleicht wegen der strengen Bulle, die Leo X. wider alle Leser des Buches erließ, mit Begierde gelesen und gekauft wurde. Gerade die Buchdrucker, an ihrer Spitze Joh. Froben, von dem es in den Briefen hieß

Sed in domo Frobenii
Sunt multi pravi haeretici,

waren es, welche an der Verbreitung besonders wirksamen Antheil nahmen. Justus Jonas, Crotus Rubianus, Ulrich von Hutten, Conrad Mutian u. A. scheinen an der Abfassung betheiligt gewesen zu sein.

Man weiß, daß das Wiedererwachen der klassischen Literatur, wie es seit der Mitte des 15. Jahrh. eintrat, von den strengeren Vertretern der römischen Kirche aus naheliegenden Gründen mit einem gewissen Argwohn betrachtet wurde. Was man Seitens der Letzteren vorausgesehen und befürchtet hatte, trat im Lauf der Zeit wirklich ein: die neue Wissenschaft, obwohl ausgehend von dem klassischen Alterthum, wandte allmählich ihre Hilfsmittel und ihre Methode auch auf das kirchliche Alterthum an und eröffnete auch den Laien den Zugang zu den verschütteten Quellen der altchristlichen Zeiten. Da der Kirche die Prüfung und Messung ihres Lehrgebäudes an altchristlichen

Vorbildern und noch dazu von Männern, welche die hierarchiſchen Geſichtspunkte des Syſtems als Laien nicht theilten und nicht theilen konnten, unmöglich erwünſcht ſein konnte, ſo bildete ſich ein naturgemäßer Gegenſatz heraus. Die Gelehrten, welche ſich auf dieſe Weiſe von mächtigen Richtungen bedroht ſahen, ſuchten Stärkung in ſelbſtändigen Organiſationen und ſo kommt es, daß uns ſeit etwa 1495 gelehrte Geſellſchaften oder Sodalitäten — auch der Name Bruderſchaft kommt dafür vor [1]) — begegnen, deren Mitglieder in einem engen perſönlichen Verhältniß zu einander ſtanden. Der Zweck, den dieſe Verbände nach außen hin verfolgten, war in erſter Linie die Verbreitung und Drucklegung der klaſſiſchen Literatur. Indeſſen wiſſen wir, daß ſich daran bald eine innere Annäherung und Verſtändigung in vielen anderen Fragen knüpfte und daß nicht bloß Humaniſten im engeren Sinn darin Vertretung fanden.

Es iſt heute um ſo ſchwieriger, über das Weſen dieſer Geſellſchaften (sodalitates) volle Klarheit zu erlangen, weil ſie ihre Satzungen ſchon damals mit einem gewiſſen Schleier umhüllt haben. Wir kennen weder die Zeit der Gründung, noch ihre Organiſation genauer.[2]) Es ſcheint verſchiedene provinzielle Abtheilungen gegeben zu haben,[3]) welche Sektionen der allgemeinen deutſchen literariſchen Sodalitas bildeten.

Es gelang den Bemühungen der Gelehrten, angeſehene Fürſten und Geiſtliche zur Mitwirkung zu beſtimmen; den Vorſitz übernahm bis zu ſeinem Tode (1503) Joh. v. Dalberg, der

1) Günther, Geſch. d. mathemat. Unterrichts. Berlin 1887. S. 251.

2) Die beſten Nachrichten neuerdings bei K. Morneweg, Joh. v. Dalberg, Heidelberg 1887 (Regiſter s. v. Sodalitas).

3) In einem Gedicht des Celtis vom J. 1500, die Septenaria sodalitas literaria Germaniae betreffend, werden genannt: 1) Septemcastrensis Danubianus, 2) Dantiscanus Vistulanus, 3) Pomeranus Codoneus, 4) Albinus Luneburganus, 5) Alpinus Dravanus, 6) Rhenanus Vangionus, 7) Necaranus Hercinianus.

fromme und gelehrte Biſchof von Worms, deſſen Vergangenheit und Studien ihn auf dieſe Kreiſe hinwieſen. Dalberg hatte in Erfurt, wo er den Rud. Agrikola (der unter dem Rektorat des Joh. Ruchrat, gen. Joh. von Weſel, 1456 dort immatrikulirt worden war) kennen gelernt hatte, ſtudirt, war dann zu Pavia und Padua vielen italieniſchen Humaniſten näher getreten und war zu Worms, wo er ſeit 1472 Kleriker war, abermals mit dem früheren Profeſſor, damaligen Wormſer Domprediger Joh. von Weſel zuſammengetroffen [1]), — demſelben Manne, der im Febr. 1479 zu Mainz wegen Ketzerei vor dem Inquiſitions-Gericht ſtand und verurtheilt wurde [2]); wobei Dalberg, der den Angeklagten kennen mußte, manche dauernde Eindrücke empfangen haben wird.

Es verdient Beachtung, daß Dalberg eine unter den Geiſtlichen nicht gewöhnliche Kenntniß in der Mathematik, Aſtronomie und Geographie beſaß und namentlich auch mit den berufsmäßigen Vertretern dieſer Wiſſenſchaften perſönliche Beziehungen unterhielt. Der Aſtronom Joh. Stöffler von Juſtingen, dem auch Joh. Reuchlin und Scriptoris näher ſtanden, fertigte für den Biſchof einen Himmelsglobus an (1499). [3]) Auch an kabbaliſtiſch-myſtiſchen Studien fand Dalberg Gefallen und ſchrieb

---

1) Morneweg, Joh. v. Dalberg. 1887. S. 27, 30 u. 50. Ueber Joh. v. Weſel als Domprediger zu Worms ſ. Frhr. Schenk zu Schweinsberg: Des Wormſer Dompredigers Joh. v. Weſel Abſetzung, im Quartalbl. d. hiſt. Vereins ſ. d. Großh. Heſſen. Nr. 1 u. 2. S. 10. —

2) Die Anklage lautete auf Verbindung mit den „Huſſiten" (wir werden den Gebrauch dieſes Namens unten kennen lernen). In der That geſtand Weſel vor dem Gericht ſelbſt ein, daß er mit einem Abgeſandten der Gemeinden aus Böhmen, Namens Nicolaus, Umgang gehabt habe. Ob die weitere Beſchuldigung, daß Weſel insgeheim ſelbſt Biſchof der Brüder geweſen iſt, auf Wahrheit beruht, habe ich nicht ermitteln können. Ueber Weſel und ſeinen Prozeß: Ullmann, Ref. vor d. Reformation I, S. 175 ff. Janſſen, Geſch. des deut. Volks I [8], S. 607. — Wormſer Chronik, Ausg. v. Arnold, S. 190.

3) Morneweg, a. O. S. 289 ſ.

eine Schrift „Ueber die geheimen Myſterien der Zahlen.“ [1]) Mag es nun hierdurch oder durch andere Umſtände gekommen ſein — kurz, es ſteht feſt, daß neben den Humaniſten gerade die Mathematiker, Aſtronomen, Künſtler u. ſ. w. in den Sodalitäten eine wichtige Rolle ſpielten.

Dieſe Wiſſenſchaften waren ebenſo wie die klaſſiſchen Studien ohne kirchliche Begünſtigung herangewachſen; dagegen hatten ſie ſeit dem Aufkommen der Gothik, welche für den Baumeiſter und Künſtler mathematiſche und geometriſche Kenntniſſe zum unabweisbaren Bedürfniß machte, ihre vornehmſte Stütze an einer anderen einflußreichen Corporation gefunden, nämlich an der Bauhütte. Die Bauhütte war der Ort, wo die Regeln der Geometrie und Mathematik planmäßig gelernt und betrieben wurden und in deren Schooß die erſten Künſtler (wie z. B. Leonardo da Vinci, Albrecht Dürer u. A.) zugleich auch zu den erſten Mathematikern ſich ausbildeten. [2])

Daher finden wir, daß unter den „Liebhabern des Handwerks“, welche in der deutſchen Bauhütte bereits ſeit dem 15. Jahrh. nachweisbar ſind, außer Aerzten, Apothekern u. ſ. w. namentlich die berufsmäßigen Vertreter der mathematiſchen Wiſſenſchaften (Aſtronomen, Geographen u. ſ. w.) genannt werden. Geſchah es doch auch nicht ſelten, daß Steinmetzwerkmeiſter — der Name Baumeiſter bezeichnete damals den Bauverwalter —, bei dem Rückgang der Bauthätigkeit, wie ſie im 15. Jahrh. eintrat, gezwungen waren, als Formſchneider, Buchdrucker oder auch als Theoretiker der Geometrie und Mathematik ſich eine neue Exiſtenz zu gründen.

Man weiß, daß die Bauhütte eine „freie Kunſt“ war,

1) Morneweg, a. O. S. 154.

2) Vgl. hierüber Sigm. Günther, Geſch. d. mathemat. Unterrichts im deut. Mittelalter. (Mon. Germ. Paed. Bd. III) Berlin 1887 S. 335, §. 46 „Die Geometrie der Bauhütte und deren Literatur.“

d. h. daß ſie weder dem Zunftzwang noch der unmittelbaren Aufſicht irgend einer lokalen Staatsgewalt unterworfen war; indeſſen waren ihre Mitglieder doch in einer nahen geiſtigen Verbindung mit dem Bürger- und Handwerkerſtand der großen Städte geblieben und daher finden wir gerade innerhalb der Kreiſe der Hüttenbrüder — ich erinnere abermals an Männer wie Albr. Dürer, Hans Holbein u. A. — jene beſtimmt ausgeprägte religiöſe und chriſtliche Geiſtesrichtung, wie ſie im Handwerkerſtand allezeit nachweisbar geweſen iſt.

Das Zuſammenwirken der „Poeten", d. h. der Freunde antiker Dichtung, und der „Mathematiker" oder der Vertreter der exakten Wiſſenſchaften findet einen bezeichnenden Ausdruck in der Thatſache, daß Kaiſer Maximilian im J. 1506 an der Wiener Hochſchule ein „Collegium poetarum et mathematicorum" einrichtete, welches durch Stabius und Celtis geleitet wurde.[1]) Es war ganz natürlich, daß dies Zuſammenwirken zu einer geiſtigen Annäherung auf allen Gebieten führte, und daß das Bündniß der Vertreter der „neuen" Wiſſenſchaften um ſo enger wurde, je mehr die Anhänger der alten, d. h. der Scholaſtik, zum Angriff übergingen.

Dieſe Angriffe, die ſich fort und fort ſteigerten und in den erwähnten Kämpfen Reuchlins recht deutlich an das Licht traten, brachten es (wie es zu gehen pflegt) zu Wege, daß manches Mitglied der Sodalitäten nicht bloß zur herrſchenden Kirche und Dogmatik, ſondern zum Chriſtenthum überhaupt in einen Gegenſatz gerieth. Andere aber, und darunter gerade die tiefer angelegten Naturen, wurden durch ihre Wiſſenſchaft, zumal durch ihre Kenntniß der griechiſchen und hebräiſchen Sprache, zu den urſprünglichſten und reinſten Quellen der chriſtlichen Lehre und damit zur Vertiefung

1) S. Günther a. a. O. S. 252. — Joh. Stabius ſtammte aus Steyer in Oberöſterreich; er ſtarb im J. 1522.

ihrer religiösen Anschauungen überhaupt geführt. Indem sie ihre Arbeit und Sorgfalt besonders dem Studium des Alten und Neuen Testamentes widmeten, wurden gerade sie die Bahnbrecher und Pfadfinder einer neuen Zeit und neuer Entwicklungen.

Niemand hatte hierin größere Erfolge als Desiderius Erasmus, der nicht nur die Mängel des theologischen Studiums und der scholastischen Methode, sondern nach und nach auch die kirchlichen Einrichtungen und Ueberlieferungen selbst kritisirte und die altchristlichen Zeiten als Vorbild hinstellte. Joh. Froben in Basel war es, der den Erasmus bei sich aufnahm und ihm dadurch die Möglichkeit gewährte, in völliger Unabhängigkeit für seine Ideen zu wirken. Das Wort, was von Basel aus in das Reich drang, rief weit und breit die Geister wider das herrschende System in die Schranken.

---

Wie Alles, was die Nation in geistige Bewegung setzte, in Nürnberg besonders frühzeitig und besonders kräftig wiederhallte, so hatte der Humanismus und namentlich auch die Sodalitas Celtica hier sehr rasch Wurzel geschlagen. Celtis selbst ließ gern gerade hier seine Schriften drucken, war oft in Nürnberg und verkehrte im Kreise der Sodalen. Dazu gehörten Willibald Pirkheimer, der Freund Albr. Dürers, die Aerzte Hartmann Schedel, Dietr. Ulsenius (ein Friese), und Hieron. Monetarius, der Kirchenmeister von S. Sebald, Seb. Schreier, ferner der Magister Peter Dannhauser, ein Freund Sixtus Tuchers und eifriger Verehrer der Mystik, ferner Dr. jur. Joh. Loffelhölz, Dr. Gabr. Baumgartner und Andere. Die Mathematiker Joh. Werner und Joh. Regiomontan, der Steinmetzwerkmeister Hans Beheim, der Buchdrucker Ant. Koburger u. A. standen diesem Bunde sehr nah.

Wir wissen nicht, wann Staupitz die ersten Beziehungen zu den Männern, die nachmals zu Nürnberg seine Freunde

waren, angeknüpft hat. Es war vielleicht kein Zufall, daß er das wichtige General-Capitel von 1504, von dem wir sprachen, gerade nach Nürnberg einberufen hatte. Als im J. 1506 von Rom aus der erwähnte Schlag wider Staupitz erfolgt war, hatte die Stadt Nürnberg für ihn und für die Congregation sehr nachdrücklich sich beim Papst verwendet.[1])

Eben im J. 1506 hatte Staupitz zu Bologna, wo er sich im Spätjahr aufhielt, mit Christoph Scheurl, einem Sohne Nürnbergs, freundschaftliche Beziehungen angeknüpft, die zur Berufung Scheurls nach Wittenberg führten. Als Scheurl im J. 1512 sich nach Nürnberg zurückgezogen hatte, kam Staupitz natürlich um so lieber und häufiger dorthin. Im Herbst 1512 hielt er sich mehrere Wochen dort auf und predigte unter großem Zulauf des Volks.

Es war natürlich, daß der Generalvicar, dessen Namen bereits einen guten Klang hatte, der durch Geist und Beredsamkeit hervorragte und durch hohe Verbindungen empfohlen war, in den Häusern der vornehmen Nürnberger Familien bald ein gern gesehener Gast wurde.

Schon die verwandtschaftlichen Beziehungen, die Scheurl zu mehreren dieser Familien besaß — seine Mutter war eine Tucher —, brachten es mit sich, daß Staupitz in den Kreisen der Scheurlschen Freunde und Verwandten heimisch wurde. Scheurls Lehrer war der Rechtsgelehrte Sixtus Tucher (geb. 1459), der bei seinem Aufenthalt in Italien mit dem religiös gesinnten Humanisten Pico von Mirandula, dem Biographen Savonarolas, Freundschaft geschlossen hatte und der, wie seine uns erhaltenen Briefe ergeben, ein eifriger Anhänger jener Mystik war, welche auf ihrem Grunde eine Menge evangelischer Gedanken enthielt.

1) Am 17. Juli 1506 erfolgten die ersten Maßregeln Nürnbergs. S. Kolde, Die deut. Aug.-Congr. S. 230.

Zu Ingolstadt, wo Sixtus später als Professor wirkte, waren manche Nürnberger, namentlich auch Hieronymus Ebner, dessen Schüler geworden.

Eben diese Nürnberger Geschlechter und ihre Geschichte waren mit der Geschichte der deutschen Mystik des 14. Jahrh. eng verknüpft. Man weiß, daß Margarethe Ebner († 1351) eine Freundin Taulers war [1]) und daß Christina Ebner († 1356), die nachweislich zu den Voreltern des Hier. Ebner gehörte, in der Geschichte der sog. Mystik einen Namen besitzt. [2]) Wie sehr die Erinnerungen an diese frommen Frauen und ihre Erlebnisse gerade damals in Nürnberg lebendig waren, sehen wir aus einem Briefe des Christ. Scheurl vom 9. Mai 1519 an Luther und Otto Beckmann. [3])

Aber nicht bloß bis zu Savonarola reichten unmittelbare Fäden aus diesem Kreise, sondern auch zu einem anderen Vorkämpfer der religiösen Opposition, zu Joh. von Goch († 1475). Joh. Pupper, gebürtig aus Goch im Herzogthum Cleve, war (wie Savonarola und Staupitz) Mönch gewesen, hatte aber in seinen Schriften nicht bloß den Kampf gegen die Scholastik geführt, sondern auch reformatorische Grundsätze vertheidigt. Als die große religiöse Bewegung ausbrach, zeigte es sich, daß seine Bücher in gewissen Kreisen fortgepflanzt worden waren und der Mann, der sie im J. 1520 von Neuem herausgab, war Cornelius Grapheus zu Antwerpen (geb. 1481), welcher den Albrecht Dürer seinen „Bruder" nannte. [4])

Es war doch ein Bund sehr einflußreicher Männer, welcher uns hier entgegentritt. Hieronymus Ebner (geb. 1477) war seit

---

1) Ph. Strauch, Marg. Ebner u. Heinr. v. Nördlingen. 1882.
2) Preger, Gesch. der deut. Mystik, II, (1881), S. 269 ff.
3) Scheurls Briefbuch, II, 89 Nr. 201.
4) Thausing, Dürers Briefe u. s. w. p. XVI und 178 f.

1515 vorderſter Loſunger zu Nürnberg und damit leitender Staatsmann eines Gemeinweſens, auf deſſen Wohlgeneigtheit Kaiſer wie Papſt, Fürſten wie Biſchöfe Werth legten.

Ebner hatte im Stadtregiment Männer zur Seite, die ſeine Anſchauungen vollkommen theilten und auf das innigſte mit ihm durch Verwandtſchaft oder Freundſchaft verbunden waren. Seine Gattin war Helena Fürer, deren Familie mit den Tuchers befreundet war. Anton Tucher (geb. um 1457) war durch Charakter wie durch vornehme Abſtammung und Reichthum einflußreich. „Bei Rath und Gemeinde ſtand er, wie Scheurl berichtet, in merklicher Reputation". „Er war eines ſtillen, geruhigen, muthſamen, friedlichen Gemüths" und genoß weit und breit im Reiche großes Vertrauen. Namentlich war Churfürſt Friedrich der Weiſe ihm „in Gnaden vertraulich gewogen" und der Briefwechſel zwiſchen beiden beweiſt, daß ihre Beziehungen ſich nicht bloß auf geſchäftliche Angelegenheiten erſtreckten. Anton Tucher war es, den Friedrich der Weiſe (wie die Chronik erzählt) vor allen Bürgern des Reiches zu loben pflegte.

Eben an dem mächtigen Hofe der Wettiner war ſeit 1514 Georg Spalatin, eigentlich Georg Burkhardt aus dem Bisthum Eichſtädt, Hofkaplan und Geheimſchreiber. Spalatin hatte ſeine Schulbildung in der S. Sebaldus-Schule zu Nürnberg erhalten und war, wie wir aus ſeinem vertraulichen Briefwechſel mit Chriſtoph Scheurl erſehen, in dauernden Beziehungen mit den Nürnberger Geſchlechtern, vor Allem mit Hier. Ebner und Holzſchuher, geblieben. Auch mit Staupitz war Spalatin bekannt und wir wiſſen, daß deſſen Freunde am Hof zu Torgau (wozu auch der churf. Rath Degenhard Pfeffinger gehörte) im J. 1516 den Plan beförderten, den Generalvicar zum Biſchof zu machen.[1])

1) Kolde, Joh. v. Staupitz, S. 269.

Beſonders merkwürdig, aber noch nicht genügend unterſucht, iſt die Stellung, welche Kaiſer Maximilian zu den Kämpfen, in die der Humanismus und ſeine Freunde gerathen waren, einnahm. Gewiß iſt, daß der Kaiſer der Mathematik und Geometrie ſeine ganz beſondere Fürſorge zugewandt[1]) und daß er deren Vertretern, ebenſo wie vielen Künſtlern und Bauleuten, eine bevorzugte Stellung in ſeiner Nähe eingeräumt hat. Um Maximilian ſammelte ſich ſeit etwa 1495 die „Donaubrüderſchaft", d. h. jene Sodalitas Danubiana, deren vornehmſte Mitglieder Conr. Celtis und der Mathematiker Joh. Stabius (letzterer der ſtändige Begleiter des Kaiſers auf ſeinen Reiſen) waren. Sehr wahrſcheinlich iſt, daß dieſe nahe Verbindung mit den Mathematikern ihn auch mit deren Freunden, den Humaniſten, in Fühlung brachte. Jedenfalls ſteht es urkundlich feſt, daß er die Ordnung der deutſchen Bauhütte am 3. Oct. 1498 mit ſeiner kaiſerlichen Beſtätigung verſehen und dadurch dieſer Brüderſchaft eine außerordentliche Begünſtigung erwieſen hat — eine Begünſtigung, die bei der freundſchaftlichen Stellung der Hüttenbrüder zu dem oppoſitionellen Humanismus doch deutlich zeigt, auf welcher Seite die Sympathien des Kaiſers in den Kämpfen der Zeit lagen.

---

Wir wiſſen nicht, ob es die Veränderung der allgemeinen Verhältniſſe oder ob es ſonſtige Erwägungen waren, die den Staupitz leiteten — genug, er entſchloß ſich im J. 1515, aus der Zurückhaltung, die er ſeit Jahren beobachtet hatte, herauszu treten und in die Bewegung, die die Geiſter ergriffen hatte, durch Wort und Schrift ſelbſtändig einzugreifen.

---

1) Näheres darüber bei S. Günther, Geſch. des mathem. Unterrichts, Berlin 1887. S. 249 ff. Der Kaiſer beſuchte im J. 1507 in dem Dorf Juſtingen den Mathematiker Stoeſſler, mit dem auch Scriptoris verkehrte.

Eben in dem genannten Jahr veröffentlichte er eine kleine Schrift „Von der Nachfolgung des willigen Sterbens Jesu Christi" —, es ist die erste, die erweislich von ihm stammt —, in welcher er, wenn auch einstweilen in sehr zurückhaltender und vorsichtiger Form und im Anschluß an manche überlieferten Vorstellungen, gewisse Schäden der bestehenden religiösen Zustände aufdeckte.

Gleich im Beginn hebt er hervor[1]), daß Gott den Menschen gemacht habe, nicht allein daß er sei, sondern daß er recht sei, d. h. daß er einen guten Willen habe, wodurch man allein recht sein kann. Das Sterben, von welchem Staupitz in dem Titel seiner Schrift spricht, ist nicht der leibliche Tod, sondern jenes Absterben, jenes Verzichten, von welchem die Mystik die Geburt Christi in uns abhängig macht.

Wer in diesem Sinne niemals stirbt, d. h. wer nur den Sinnen lebt und dient, der wird nicht leben, wer nicht sich selbst besiegt, der wird dereinst nicht auferstehen. Wie Christus am Kreuze aus Liebe zu uns gestorben ist, so müssen wir seinem Vorbild folgend das Kreuz auf uns nehmen, welches durch die Beugung unseres Eigenwillens uns trifft. Doch wer dies thut und der Stimme Gottes in seinem Herzen Gehör giebt, der wird stark durch das Leiden, lebendig durch das Sterben.

Das Vorbild und die Worte Jesu Christi sind die sicherste Richtschnur unseres eigenen Verhaltens und die vornehmste Quelle religiöser Erkenntniß. „Christus ist allein der", sagt er, „dem alle Menschen folgen können, in dem alles Gute, Leben, Leiden und Sterben Allen und Jeglichen vorgebildet ist, also daß Niemand recht thun, recht leiden, recht sterben kann, es geschehe denn gleichförmig dem Leben, dem Leiden, dem Sterben Jesu Christi".

1) Die Schrift ist abgedruckt in Joh. v. Staupitzens sämmtlichen Werken, hrsg. v. J. K. F. Knaake. Potsdam 1867. I, S. 52 ff.

Chriſtus iſt der Lehrer der Wahrheit, der Strafer der Bosheit, der Aufwecker der Schlafenden, der Erlöſer der Gefangenen, er iſt die Pforte des Schafſtalls, der Hirte und die Weide der Schafe, er iſt der Weg, die Wahrheit und das Leben, unſer Gott, unſer Herr, unſer Erlöſer und Seligmacher.

Das zwölfte Capitel der kleinen Schrift zeigt im Sinn der Myſtik die Gelaſſenheit. „Ob wir tauſend Jahre ſuchten", ſagt Staupitz, „ſo finden wir doch nichts Nützlicheres, alle Widerwärtigkeiten zu überwinden und alles Guten theilhaft zu werden, als Gelaſſenheit. Denn wer das Gute laſſen kann, den überkommt niemals deſſen Mangel, wer Luſt flieht, der findet ſie, wer ſich demüthigt, der wird erhöhet".

Der Schluß des ganzen Büchleins iſt für Staupitz' Stellung zur herrſchenden kirchlichen Praxis beſonders bezeichnend. „Viele Menſchen leben nach jüdiſcher Art, ſie bauen auf ihre Werke, auf ihr Faſten, Beten, Almoſengeben und dergleichen". „Es wäre beſſer, der Menſch ſtürbe, ehe er wüßte, was guter Menſchen Werke wären, denn daß er einig Vertrauen in ſeine guten Werke ſetzte und auf ſeine Gerechtigkeit etwas baute. Es iſt endgültig beſchloſſen und vielmals im h. Evangelium verkündet promulgirt (und) offenbarlich ausgerufen von Chriſtus ſelbſt, daß Gott nur Sünder, keinen Gerechten, der auf ſich ſelbſt hofft, will ſelig machen".

„Zum Beſchluß ſollen ſich alle Menſchen, wie Chriſtus gethan, in die Hände des himmliſchen Vaters befehlen nnd gedenken oder ſprechen: Vater, in deine Hände befehle ich meinen, ja vielmehr deinen Geiſt, den du mir empfohlen haſt".

Bei der Leſung dieſer wie der verwandten um dieſelbe Zeit gedruckten Schriften hat man freilich die Empfindung, daß der friſche Geiſt, welcher ſowohl die Schriften der Gottesfreunde des 14. Jahrh. wie die der bald anbrechenden Epoche durchzieht und der in Luthers, wie in ſeiner Mitkämpfer und Gegner Büchern

zu Tage tritt, fehlt. Aber das gleiche Gefühl erwecken doch auch faſt alle Schriften des 15. Jahrh., ja auch die Schriften Luthers vor 1517, und es beruht dies ſicherlich darauf, daß die allgemeine Bewegung, welche alsbald anbrach, den Geiſtern einen Schwung und eine Spannkraft verlieh, die in einer Zeit, wo Einzelne einen faſt hoffnungsloſen Kampf führten, unmöglich vorhanden ſein konnte.

Auch darf und ſoll nicht unbetont bleiben — wir werden unten darauf zurückkommen —, daß Staupitz' Theologie jetzt und ſpäter die Einwirkung auguſtiniſcher und ſcholaſtiſcher Lehren zeigt, eine Einwirkung, die bei einem Manne, der als Mönch gelebt hat und ſtarb, ganz natürlich war, und die bei allen berufsmäßigen Theologen jener Zeit (ſelbſt Luther nicht ausgenommen) zu Tage tritt, die aber den evangeliſchen Grundcharakter ſeiner Religions-Auffaſſung und ſeine eigentliche Geſinnung nicht beeinträchtigte.

Die Grundſätze und Anſchauungen des Staupitz, die uns hier begegnen, ſind (um dies ſchon hier vorweg zu bemerken) im Großen und Ganzen keine anderen als die, welche Luther zwiſchen 1517 bis 1521 gehegt und vorgetragen hat. —

Aber nicht bloß mit dem geſchriebenen, ſondern auch mit dem geſprochenen Wort entſchloß ſich Staupitz jetzt in dem Sinn der Lehren, die ihn erfüllten, vor die Oeffentlichkeit zu treten, und ihnen die Bahn zu öffnen.

Im J. 1516 hatten ihn die Freunde, die wir kennen gelernt haben, nach Nürnberg berufen; er war gern gefolgt und hatte in der Adventszeit unter ſo großem Andrang gepredigt, daß die Auguſtiner-Kirche die Menge der Andächtigen nicht faſſen konnte.

Es war, wie ſich alsbald zeigen ſollte, keineswegs bloß die Beredſamkeit, welche die Nürnberger anzog, ſondern vor Allem der religiöſe Standpunkt, welchen Staupitz in ſeinen Predigten zum Ausdruck brachte.

In der ersten Predigt[1]), die von rechter Reue handelt, eifert er gegen die Menschen, welche aus Furcht vor der Hölle oder verwirkter Strafe Reue fühlen. Nach rechter Ordnung soll die Reue vielmehr aus dem Schmerze fließen, den wir empfinden, weil wir Gott und Christus, unseren Seligmacher, beleidigt und erzürnt haben. Wo solche Reue mit ganzem Herzen sich vollzieht, werden wir der göttlichen Mitwirkung und Barmherzigkeit gewiß nicht mangeln. Ja, ein solcher Mensch kann nicht bloß der Hölle entfliehen, sondern auch dem Fegfeuer, selbst wenn er ohne die Sakramente sterben sollte.

„Und es hat nicht die Weise, wie durch Etliche dem einfältigen Völklein zu öfteren Malen eingebildet wird, daß, wenn der Mensch seine Sünden fleißig beichtet und sich des päpstlichen Ablasses durch zeitliche Handreichung theilhaftig macht, daß er damit Vergebung der Sünden erlange. Denn der Klang des Guldens, der in die Geldkiste fällt, wird den Sünder seiner Sünden nicht entledigen".

Besser ist es, falls der Mensch fürchtet, daß er an genugsamer Reue Mangel habe, Gott den Allmächtigen zu bitten, daß er diesen Mangel durch Christi bitteres Leiden ausfülle und daß Gott ein barmherziger Helfer unserer gebrechlichen Reue sei. Gewiß, Gott wird sich am Können des Menschen sättigen lassen und diesem Reuer seine Gnade nicht entziehen.

Hier ist, wie man sieht, der Angriff auf den Ablaß schon vor Luthers Auftreten eingeleitet und der Weg gewiesen, den Luther später ging, als er das Leiden Christi und die Gnade Gottes wieder an die Stelle des Verdienstes und der Leistungen setzte, wie die kirchliche Praxis sie forderte.

In der zweiten Predigt spricht Staupitz von der Willens-

1) Dieselben sind abgedruckt bei Knaake, Staupitz' Werke I, S. 13 ff. Es sind Auszüge, die ein Zuhörer aufgezeichnet hat.

freiheit, über welche in der damaligen kirchlichen Praxis im Anſchluß an die Lehre vom Verdienſt durchaus pelagianiſche Vorſtellungen herrſchten.

Wenn der Menſch, ſagt Staupitz, kraft ſeines freien Willens allein glaubt die Meidung des Böſen und die Wirkung des Guten vollbringen zu können, ſo irrt er. Vielmehr fließt die Kraft zu dieſem Wirken aus der Gnade Gottes und Gott ſollen wir bitten, daß er uns dieſe Kraft verleiht zu ſeinem Wohlgefallen und unſerer Seligkeit.

„Das iſt ein rechter, geordneter Vorſatz, den wir allein in die Kraft, Wirkung und den Willen Gottes ohne Mittel, und nicht in unſeren Willen, Kraft oder Vertrauen ſtellen". Denn wenn wir ſelbſt durch unſer Wirken alles vermöchten, ſo wäre es wahr, daß Gott unſer einziger Erhalter, Erlöſer und Seligmacher nicht wäre.

„Wenn aber ein Menſch ſagen wollte: So Gott der Allmächtige allein derjenige iſt, der uns in gute Vorſätze bringt, ſo haben wir auch keinen freien, ſondern einen gezwungenen Willen — dagegen iſt die Antwort, daß Gott der Allmächtige den Menſchen zu einem freien Willen hat erſchaffen; wenn aber der Menſch ſeine Werke will lebendig und verdienſtlich machen, ſoll er ſie auf Gottes Hülfe und Mitwirkung gründen; der kann alsdann einem Menſchen die Gnade geben, daß er das, was er thut, gern und willig vornimmt, das iſt aber ungezwungen".[1])

In der dritten Predigt handelt Staupitz von den „drei Graden des Leidens unverdienter Widerwärtigkeiten"[2]) und in der vierten von Gottes Barmherzigkeit. Der Menſch, ſagt er, ſei ein Thor, der ſeine Sünden größer halten wolle als Gottes Barmherzigkeit; dieſe iſt ohne Maß und unendlich und beſitzt

1) Knaake a. O. S. 21.

2) Ueber die Grad- und Stufen-Eintheilungen bei Staupitz werden wir unten näher handeln.

die Eigenſchaft, daß ſie Keinem, der ſie recht begehrt, wird verſagt werden. Darum ſollen Alle oft und ohne Unterlaß zu Gott ſich wenden. Denn wer nicht in Sünden iſt, der ſoll doch allewege ſeine Dürftigkeit bekennen und zu Chriſtus ſich richten, daß er ihm ſeine Gnade und Hülfe leihe. Denn Chriſtus iſt es, der uns den Brunnen der Barmherzigkeit, falls wir ihn ſuchen, durch ſein Leiden geöffnet hat.

Gott erzeigt ſich den Menſchen gegenüber — ſo fährt Staupitz in der fünften Predigt fort — nicht als Strafrichter, der dem Uebelthäter auf dem Nacken ſteht, um ihn zu rechtfertigen; wenn er auch den Menſchen zeitweilig ſtraft, ſo thut er es nicht wie ein Richter, ſondern wie ein Vater. Darum ſollen wir Gott lieben nicht mit einer knechtiſchen, ſondern einer kindlichen Furcht. Der Menſch, der aus knechtiſcher Furcht oder Hoffnung Werke der Tugend verrichtet, wird dadurch nicht ſelig; erſt die Wirkungen, die aus kindlicher Furcht und kindlicher Liebe fließen, bringen den Menſchen in das Netz der göttlichen Liebe. Wer Gutes thut, um bei den Menſchen davon Ruhm und Lob zu genießen, der entzieht Gott den Ruhm, den er für ſich behalten will und wird keiner Frucht ſeines guten Werkes genießen.

Die Gedanken, welche Staupitz in dieſen Predigten ausſpricht, hat er nach den Aufzeichnungen, die uns erhalten ſind, oft und nachdrücklich wiederholt und ihnen dadurch eine erhöhte Bedeutung gegeben.

So ſagt er einmal [1]): „Viele Menſchen gebrauchen großen Fleiß, ihre Sünden ordentlich und ſchicklich, wie ſie ſich ſelbſt vertröſten, zu beichten — und meinen, nicht eine kleine Forderung zur Seligkeit ausgerichtet zu haben. Das iſt aber ein ungeſchickt Ding, denn der Menſch ſoll zu der Vermeſſenheit oder Hoffnung

1) Knaake a. O. S. 40.

nimmer kommen, daß er durch dies sein eigen Werk des Beichtens der Sachen recht gethan oder so ein verdienstlich gut Werk geübt habe. Der Mensch soll auch in sein rechtes Beichten gar kein Vertrauen stellen, sondern allein in die Vollkommenheit der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, dadurch der Sünder allein gerechtfertigt werden mag."

Mit richtigem Blick hatte Staupitz bereits in der Zeit, wo er jene Predigten hielt, in der Werkheiligkeit das Grundübel der religiösen Zustände erkannt; mit voller Willenskraft nahm er den Kampf dagegen auf und ward nicht müde, in stets neuen Wendungen sich dagegen zu erklären.

Man weiß, daß die römische Kirche in dem Mönchthum einen Stand der Vollkommenheit erkannte und erkennt, dessen Regeln und Ordnungen den Weg zu besonderer Heiligkeit eröffnen. Dagegen sagt Staupitz:

Niemand weiß, wo Gott der Allmächtige wohne, bei wem er auch am höchsten Gnade wirken will. Und es geschieht gar vielmal, daß unter einer Sammt-Schaube mehr Tugend, Beständigkeit und Gottes-Wirkung, denn unter der Kutte verborgen liegt. Es ist wohl wahr, die Geistlichen in den Kutten haben das Hofkleid Christi, darum vermuthet man, daß sie Christo zu Hof näher seien; aber andererseits hat Christus auch Etliche, die er von Haus aus bestellt hat, die das Hofkleid nicht haben, auf die setzt er zuweilen mehr denn auf Andere sein Vertrauen.[1])

Das waren Worte, die vielleicht seit den Tagen Taulers nicht öffentlich von einem Mönche gepredigt worden waren und die große Bewegung hervorrufen mußten.

„Die Werke des Menschen, sagt er ein anderes Mal, sind nicht seine Werke, sondern Gottes Werke, der ihm die Gnade mittheilt, Gutes zu wirken, dieweil ohne Gottes Gnade und

1) Knaake a. O. S. 33.

Mitwirkung der Menſch keinen einzigen guten Gedanken, zu geſchweigen ein tugendlich Werk, haben und üben mag." „Und darum ſoll der Menſch an ſeinen guten Werken und Tugenden ganz verzweifeln und allein in Gottes Werken und durch dieſen angezeigten Weg, daß er alle ſeine Werke allein Gott zueignet und in Gott ordnet, verhoffen, ſelig zu werden."

In der damaligen kirchlichen Praxis begegnet uns eine ſehr ſtarke Betonung der Sündenpredigt und gleichzeitig eine lebhafte Anpreiſung gewiſſer Mittel, Leiſtungen und Werke, die angeblich zur Sündentilgung erforderlich oder nützlich waren. Sobald durch die Predigt von den Sünden und von der Ewigkeit der Höllenſtrafen, welche die ungeſühnten Sünden erwarte, die Gemüther erſchüttert und zerknirſcht waren — denn Keiner fühlte ſich von Sünden frei, — ſo waren die Herzen willig und bereit, Alles zu thun, was die Prieſter an ſühnenden Werken (Abläſſen, Pilgerfahrten, Stiftungen u. ſ. w.) ihnen auferlegten.

Bei der Wichtigkeit, welche der Sündenpredigt ſomit beiwohnte, war es doch eine Erſchütterung der ganzen herrſchenden Praxis, wenn Staupitz ſich ausdrücklich dagegen ausſprach. „Ein leichtes Ding iſt es, ſagt er, dem Menſchen täglich vorzupredigen, daß er viele Sünden gethan habe, daß ſolche Sünden groß ſeien u. ſ. w. Aber welche Frucht und Hülfe wird dem Menſchen dadurch mitgetheilt, außer daß die Menſchen nach Beſchluß aller ſolchen Predigten, ob ſie gleich ein Jahr währen, mehr zu täglicher Verwicklung, irrigem Gewiſſen, einem unruhigen Gemüth und mehr zu Verzweiflung denn zum Troſt geführt werden? Das aber iſt nützlich und fruchtbar, den Sündern einen tröſtlichen rechten Weg zu zeigen, wodurch ſie von Beſchwerung ihres Gewiſſens und von einem verzweifelnden Gemüth entledigt, von Sünden entbunden, auch der Gnade und Barmherzigkeit Gottes und des Verdienſtes ſeines Leidens fähig ſein möchten." „Es iſt auch bisweilen viel vorteiliger und beſſer,

wenn der Menſch ohne einen ſolchen Gelehrten, der ihn (nur) in mehr Irrungen bringt, ſeinen Weg fährt, auf ſeiner Einfältigkeit beruht und ſein Vertrauen allein auf Gott ſtellt, als ihren irrig machenden Predigten zu gehorchen."

In dieſen Aeußerungen des Staupitz tritt, wie man ſieht, ſchon im Herbſt 1516 der Widerſpruch gegen das herrſchende Syſtem ganz offen zu Tage. Ja, Staupitz hatte mehr noch als Reuchlin, Erasmus, die Verfaſſer der Dunkelmännerbriefe und Andere, den eigentlichen Kernpunkt getroffen und den richtigen Weg der Heilung beſchritten. Nicht bloß Perſonen, Methoden und Zuſtände griff er mit den Waffen des Spottes oder der Gelehrſamkeit an, ſondern er hatte erkannt, daß religiöſe und kirchliche Uebelſtände nur dadurch wirkſam und dauernd zu beſſeren ſind, daß man ſie durch reinere und tiefere religiöſe Vorſtellungen erſetzt und ſein Widerſpruch war daher, ſo gemäßigt er auftrat, doch ernſter und wirkungsvoller als der ſeiner Mitſtreiter.

Wenn er die Menſchen lehrte, wie ſie dem Fegfeuer entgehen könnten, ſelbſt wenn ſie ohne Sakramente ſtürben, wenn er die Theorie vom Ablaß in ihren Grundlagen angriff, wenn er die pelagianiſche Auffaſſung der Willensfreiheit, wie ſie damals herrſchend war, bekämpfte und ſchließlich beſonders der Werkheiligkeit entgegentrat, ſo waren damit doch die Punkte getroffen, an denen ſpäter, wie ſich zeigen ſollte, Luthers Widerſpruch einſetzte und durch deren Beſeitigung, wenn ſie gelang, das ganze Syſtem aus den Angeln gehoben werden mußte.

Ein ſo kluger, welterfahrener und vorſichtiger Mann wie Staupitz es war, war ſich der Folgen, die ſich aus dieſem Auftreten ergaben, wohl bewußt und er ſelbſt wie ſeine Umgebung fühlte die Tragweite, welche dieſe Predigten haben konnten, ſofort.

Augenzeugen berichten uns, daß eine große Bewegung ſich

der Stadt Nürnberg bemächtigte; der Zudrang der Menge zur Auguſtiner-Kirche ſteigerte ſich von Woche zu Woche. Am 2. Jan. 1517 ſchreibt Scheurl an Luther,[1]) es ſei ſchwer, die Wirkungen zu beſchreiben, welche Staupitz erzielt habe; unſere erſten Männer verſichern, fügt er hinzu, etwas Aehnliches nicht gehört zu haben. „Ich übergehe es, daß einige ihn (den Staupitz) einen Schüler, ja die Zunge des Paulus nennen, andere ihn als Herold des Evangeliums und als einen wahren Gottesgelehrten bezeichnen." Solche Ehren ſeien, ſeitdem Scheurl ſeiner Vaterſtadt diene, keinem Mann in Nürnberg zu Theil geworden.

Es war ganz natürlich: die geläuterte Auffaſſung von der Rechtfertigung, wie ſie Staupitz vortrug, zeigte ſofort, als ſie wieder auf den Leuchter geſtellt ward, für Tauſende ihre gewiſſenbefreiende und beſeeligende Wirkung. Die Irrungen und Skrupel aller derer, welche ſich in Ablaß, Opferdienſt und Spenden um ihr Seelenheil abgemüht und verzehrt hatten, fanden plötzlich durch das befreiende Wort von der freien Gnade des erbarmenden Gottes Ziel und Ende, und unzählige Herzen ſchlugen Staupitz dankbar entgegen.

Freilich war es einſtweilen nur ein geſprochenes Wort, das lediglich in den Gemüthern derer, die es gehört hatten und weiter gaben, haften konnte; aber ſofort bemühten ſich des Staupitz Freunde, die wichtigeren Theile ſeiner Predigten auch durch die Schrift feſtzuhalten und durch den Druck zu verbreiten. Es iſt für die Abſichten und Wünſche, welche man dabei im Auge hatte, bezeichnend, daß man ſofort zwei Ausgaben, eine in deutſcher und eine in lateiniſcher Sprache veranſtaltete.[2])

1) C. Scheurls Briefbuch, hrsg. v. Knaake, Bd. II, S. 1.

2) Am 2. Januar 1517 ſchreibt Scheurl an Luther, nachdem er die Verdienſte des Staupitz geſchildert hat: „Rogatu autem amicorum ad dei gloriam et Augustiniensium salutem sermones Staupitzii in viginti quattuor capita distincti et fideliter traducti sunt, quos populus utra-

Die Gemeinſamkeit der religiöſen Anſchauungen, die ſeit Jahren zwiſchen Staupitz und den Nürnberger Freunden vorhanden war und die jetzt nach außen hin ihren Ausdruck gefunden hatte, mußte die Männer, die ſich dadurch verbunden fühlten, immer näher und inniger zuſammenführen. Man war einig in dem ernſten Willen „die Lehre Chriſti (wie Scheurl einmal ſagt[1]) wiederherzuſtellen und in Chriſti Geſetz zu wandeln.“ So entwickelten ſich in Nürnberg die Anſätze einer Partei, welche Scheurl im J. 1517 als Staupitzianer bezeichnet.[2]) Staupitz ſelbſt hatte dafür geſorgt, daß der Kreis, der ſich im J. 1516 um ihn geſchaart hatte, in feſtem Zuſammenſchluß fortdauerte, indem er ſeinen Schüler Wenzeslaus Linck von München nach Nürnberg geſandt hatte, um in ſeinem Geiſte bis zu ſeiner Wiederkehr weiter zu wirken.

Man hat wohl geſagt (und ich ſelbſt habe es früher geglaubt), daß Staupitz nicht die Eigenſchaften beſeſſen habe, welche ihn zur Führung einer großen Bewegung befähigten. Es iſt doch nicht richtig, dies in ſolcher Allgemeinheit zu behaupten. Er beſaß vielmehr in den Tugenden, die ihn vornehmlich auszeichneten, in ſeinem Muth, ſeiner Wahrheitsliebe, Warmherzigkeit und Beredſamkeit Eigenſchaften, welche ihm das Vertrauen von Hoch und Niedrig zuführten. Obwohl ein Mann von ganz anderer Art als Luther, vornehm, ohne verletzende Schärfe, mehr

---

que lingua publicandos accessu paucorum dierum, sed magno assensu exspectat. Scheurls Briefbuch II, 1. Es iſt die Schrift „Von der endlichen Vollziehung ewiger Fürſehung“ u. ſ. w. (1517).

1) Scheurl an Luther, d. d. 3. Nov. 1517: Christi theologiam restaurare et in illius lege ambulare. Merkwürdig iſt die Hindeutung auf das „Geſetz Chriſti“; wir werden unten darauf zurückkommen.

2) Scheurl an Luther, d. d. Nürnberg 1517, Nov. 3: „Audiunt hunc (scil. Wenz. Linck) Jeronymus Ebner, deliciae populi Nurnbergensis, Caspar Nuzel, Jeronymus Holtzschuher septemviri, juris consulti tres et alii plerique Staupiciani. Scheurls Briefbuch, a. a. O. S. 36.

geneigt zum Dulden als zum Angriff, aber ſtark in Geduld und Leiden, fehlte es ihm keineswegs an Entſchloſſenheit, an Ausdauer und an Klugheit, wie ſie zu dem ernſten Kampf, den er zu Nürnberg eingeleitet hatte, erforderlich waren. Man hat ihn im Gegenſatz zu Luther einen Mann des Friedens genannt und er war es in der That, trotz ſeines lauten Zeugniſſes wider die „Phariſäer und die Schriftgelehrten", nach dem Vorbild des Friedensfürſten, für den er kämpfte. In den Schriften und Predigten, die er hinterlaſſen hat, findet ſich bei aller Wärme, die ſie athmen, nicht ein einziges Scheltwort wider einen Gegner, nicht ein einziger Angriff wider die Perſonen, die er vor ſich hatte. Alles, was er ſagt und ſchreibt, zeugt von milder Güte, von Liebe und von rückſichtsvoller Achtung für abweichende Ueberzeugungen und wenn man ſeine Worte lieſt, könnte man faſt glauben, er befinde ſich mit der ganzen Welt in Uebereinſtimmung. Es mag ſein, daß er nicht Alles, was er dachte, durch den Druck hat verbreiten wollen; aber wie man dies auf Mangel an Muth zurückführen kann, iſt völlig unbegreiflich angeſichts der Thatſache, daß er in der Zeit, wo kein anderer Mann von Namen es wagte, für Luther öffentlich in die Schranke zu treten (1518—1519), deſſen vornehmſter Beſchützer war. Staupitz hat den Beweis geliefert, daß man einen großen Kampf mit Vornehmheit und milden Formen führen kann; ſeinem liebenswürdigen Weſen wiederſtrebte es, die ſachlichen Gegenſätze durch Scheltworte und Beleidigungen zu verſchärfen und zu vergiften.

Es trifft ſich glücklich, daß wir die Namen der Führer dieſer Partei, nämlich der Staupitzianer, kennen. Am 7. Jan. 1518 ſendet Scheurl [1]) eine Einladung an Staupitz und giebt darin an, daß er dieſelbe im Namen der Sodalitas Staupitiana ausſpreche. Dieſe Sodalität — man pflegte damals meiſt Ge-

1) Scheurls Briefbuch, hrsg. v. Soden u. Knaake. 1867 f. II, S. 43.

ſellſchaften mit feſten Formen als Sodalitäten zu bezeichnen — habe ihn beauftragt, den Staupitz zu Predigten einzuladen; dann nennt er folgende Namen: „Anton Tucher, der Vater des Vaterlands, Hieronymus Ebner, der Liebling und die Freude oder gewiß die Perle unter Nürnbergs Bürgern, Caspar Nützel, der ernſte Mann, Hieronymus Holzſchuher, Andreas und Martinus Tucher, Sigismund und Chriſtoph Fürer, Lazarus Spengler, Albrecht Dürer, der deutſche Apelles, und Wolfgang Hoffmann.“ [1])

Daß wir es hier in der That mit einem engeren Bunde von gleichgeſinnten Freunden zu thun haben, beweiſt die Thatſache, daß Scheurl die Sodalität und ihre Glieder öfter nennt und daß jedesmal dieſelben Namen wiederkehren. Dürer wird ſtets unter ihnen, Pirkheimer nie genannt. [2])

Wie Staupitz im Herbſt 1516 zu Nürnberg gepredigt hatte, in demſelben Sinn und Geiſt predigte er in der Adventszeit 1517 zu München. Allerdings war es hier kein Kreis von Namen erſten Ranges, der ſich um ihn drängte, aber auch hier fand er ſo reichen Beifall, daß er ſich entſchloß, den Inhalt ſeiner Vorträge in einer ſelbſtändigen Druckſchrift ſeinen Freunden zugänglich zu machen. Sie erſchien zu Anfang 1518 unter dem Titel „Von der Liebe Gottes“ und ward von Staupitz der Herzogin Kunigunde von Baiern, der Wittwe Herzog Albrechts IV., gewidmet. Wie lebhaften Beifall ſie fand, beweiſt die Thatſache, daß ſie in wenigen Jahren vier Ausgaben erlebte [3]) und wir wiſſen namentlich, daß Luther ſie ſehr hoch ſchätzte. In der That offenbart ſich gerade in dieſer Schrift die Eigenart des Staupitz beſonders rein und eröffnet uns einen Blick in ſein tiefes und reiches Gemüth.

1) Scheurls Briefbuch II, 42.
2) Scheurls Briefbuch II, 65 u. II, 78.
3) Knaake, Staupitz' Schriften, S. 88 f.

Was der Menſch am höchſten liebt, ſagt Staupitz, das iſt für ihn ſein Gott, es rede der Mund ſo oder ſo von Gott. Die wahre Anbetung beſteht in der Liebe, nicht in den Worten; wer liebt, der betet, wer nicht liebt, der betet nicht, ſpräch er auch tauſend Pſalter. Wer Gott liebt, der dient Gott, wer ihn nicht liebt, der dient ihm nicht, trüg' er auch einen Berg auf den andern. Um deswillen mag dem Menſchen nichts Nützlicheres widerfahren, denn daß er zu der Liebe Gottes angereizt, erzogen und gefördert werde.

Nachdem Staupitz ſomit Zweck und Anlaß ſeines Büchleins angedeutet hat, geht er zu der Erörterung der Frage über, wie der Menſch zu der Liebe kommen könne, und führt zunächſt aus, daß man niemand *lehren* kann, Gott über alle Dinge zu lieben. Man mag von des Willens Eigenſchaft, von Reinheit des Herzens, vom guten Gewiſſen, vom ungefärbten Glauben die Menſchen unterweiſen — aber die Liebe, die Gott über Alles liebt, können wir nicht einer dem andern lehren. Selbſt aus dem Buchſtaben der heiligen Schrift mögen wir dieſe Liebe nicht lernen. Wir ſehen und erkennen wohl aus dem Alten Teſtament, was wir nicht thun ſollen, und es iſt ein Spiegel für die Sünder; es zeigt wohl die Krankheit an, die uns anhaftet, und kann das Streben wecken nach der Geſundheit', aber geſund machen, d. h. die Liebe zum Guten anzufachen, vermag es nicht. Und was von dem Buchſtaben des Alten Teſtaments gilt, das trifft auch zu auf den Buchſtaben des Neuen. „Ob er ſchon Chriſtum in die Augen bringt und ſeine Lehre in die Ohren, ſo dient er doch, weil er den *Geiſt Chriſti* nicht vermag ins Herz zu bringen, allein zu ſchwererem Tod." „Die Juden" ſagt Staupitz mit leiſer Anſpielung, „hatten Chriſtum in den Augen, in den Ohren und in den Händen, *ſie hatten aber den Geiſt Chriſti nicht im Herzen*, darum waren ſie verdammlicher denn die Heiden." „Alſo findeſt du bis auf dieſen

Tag, daß vielmals die, die Chriſtum am meiſten auf der Zunge haben, ihn ſelten im Herzen führen, daraus folgt, daß ſie ihn anderen Leuten geben, wie ſie ihn haben, auf die Zunge, nicht in's Herz; es lernen viele von ihm reden, aber wenige ihn lieben, davon das arme gemeine Volk nicht wenig an ſeinem Beßten gehindert wird."

Wie kommt nun aber die wahre Liebe zu Stande? Gott ſelbſt iſt die Liebe und „die weſentlich ſelbſtändige Liebe, die Gott ſelbſt iſt, iſt eher in dem Menſchen, denn ſeine eigene Liebe oder etwas, das gut genannt mag werden." Die Menſchenſeele, die ein „Kind Gottes" werden ſoll, wird dadurch neu geboren, daß die Kraft des Allerhöchſten ſich mit ihr vereinigt, und daß „Gott ſeine Wohnung in ihr macht." „Unſere Herzen werden durchgoſſen (ſpricht Paulus) mit der Liebe von dem heiligen Geiſt, der uns gegeben iſt, der Geiſt des himmliſchen Vaters, der Geiſt Chriſti, wer den nicht hat, der iſt nicht Chriſt, ihm iſt auch unmöglich, Gott über alle Dinge zu lieben." „Derhalben ſollen wir auch Alles, was Gutes und Heiliges von uns geſchieht, niemand denn Gott allein zuſchreiben, der einzig aller guten Frucht in uns Vater iſt."

Wo dieſe Liebe zu Gott nicht zuvor iſt, da wird die heilige Schrift bei uns auch nie „wirklichen, ſeligen Verſtand gewinnen." Darauf hat auch Chriſtus ſelbſt uns hingewieſen, da er zu ſeinen Jüngern ſprach: „Ich hätte euch noch viel zu ſagen, ihr mögt es aber jetzt noch nicht tragen; wenn ich hinweggegangen bin, werdet ihr den heiligen Geiſt empfangen, der wird euch aller Dinge einen heimlichen Verſtand geben." „Von den Augen muß Chriſtus ins Herz, aus dem Fleiſch in den Geiſt gehen, ſoll er anders ſeliglich erkannt werden." Ehe Chriſtus in uns iſt, wandeln wir im Dunkeln; er bringt das Licht in uns durch einen feſten, unzweifenlichen Glauben." Derhalben iſt die Erkenntniß des chriſtlichen Glaubens eine pure, lautere Gnade Gottes.

Es iſt falſch, wenn wir unſern Troſt in irgend einer „Creatur", d. h. einem irdiſchen Ding oder einer Handlung ſuchen. Er wird allein von dem heiligen Geiſt in unſer Herz gegoſſen. Unſer Troſt beruht in ſeinem, nicht in unſerm Leben; denn gewißlich muß alles Leben aus einem Leben kommen. Wahre Liebe, die ſich irgendwo in einem Menſchenherzen offenbart, iſt, wie oben geſagt, eine Manifeſtation des göttlichen Geiſtes; wo dieſer Geiſt nicht iſt, da iſt keine Liebe. Das Herz, das ohne Liebe iſt, meint Staupitz, iſt gleich einer „todten Kohle oder ſchwarzem Zunder", d. h. es beſitzt die innere Fähigkeit, in Liebe zu entbrennen (obwohl auch dieſe Fähigkeit ihm Gott gegeben hat), aber ohne weitere Einwirkung brennt es nicht. Doch wenn das Herz „mit der Ruthe Moſe geſchlagen", oder wenn „der Stein, der der Liebe Feuer gibt", Chriſtus, mit dem feſten Eiſen uns treibt, dann wird die todte Kohle lebendig und der ſchwarze Zunder goldfarben und der kalte Brand brennend in Liebe, die von Gottes Liebe entzündet iſt."

„Alſo entſpringt Liebe aus Liebe, aus der Liebe Gottes zu uns unſere Gegenliebe zu Gott." Und wenn wir Gegenliebe wirklich haben, ſo mag nichts erdacht werden, was beſſere Liebe gebären mag.

Woran kann man aber nun die echte Liebe bei einem Menſchen erkennen? „Das wahre Zeichen der Liebe Gottes, ſagt Staupitz, iſt die Vollbringung der Gebote Gottes." Liebe gebiert Uebereinſtimmung des Wollens, ſie macht ein Herz und eine Seele. „Steigt ſie über ſich, ſo bildet ſie ſich in der Nachfolge nach dem Willen des Geliebten." Wer Gott über alle Dinge liebt, der läßt ſich wohlgefallen alles, was Gott wohlgefällt, und trägt Verdruß an allem, was Gott mißfällt, darum liebt er die Gerechtigkeit und haſſet die Bosheit, wirkt Gutes, weicht vom Böſen." — „Demnach hält der Menſch, der recht liebt, Alles, was ihm Gott geboten hat."

„Zu dieſer Kunſt der Liebe Gottes ſollen die Eltern ihre Kinder, die Meiſter ihre Jünger, die geiſtlichen Hirten ihre Schäflein, ja vielmehr die Schäflein Chriſti ziehen, was ſie ſonſt lernen iſt nichts denn Arbeit und Peinigung des Geiſtes.“ Auch ſei, fügt er hinzu, keine andere Kunſt zu der Seligkeit nothwendig, obſchon es wahr ſei, daß ohne Gott ſie Niemand lernen kann.

Das Menſchenherz iſt ganz erfüllt von irdiſcher Liebe, von Hang zum Reichthum oder Frauenliebe, und ſo feſt iſt dieſe Liebe in uns gepflanzt, daß wir große Arbeit, Bürden und Noth um ihrer Befriedigung willen auf uns laden; es giebt kein irdiſches Mittel, ſolche Liebe zu mäßigen oder gar auszutilgen in den Menſchen. Und doch fühlen wir, daß wir vergeblich darin nach Befriedigung trachten, „aber weder Chor-Rock noch Kappe, weder Kloſter noch Kirche, weder Zelle noch Kerker können ſie hinnehmen.“

Wie kommt es nun, daß es doch Menſchen gibt, die alle irdiſche Liebe hinter ſich gelaſſen haben und trotz ſchweren Kreuzes ein ſüßes Joch zu tragen glauben? Das kommt aus dem, ſagt Staupitz, daß Gott unſern Geiſt berührt; dann folgt die Seele dem Guten, wie das Eiſen dem Adamanten (Magneten). Zeig' mir die Kraft, die das Eiſen zieht, dann zeige ich dir, wie „der Schöpfer ſeines Werkes freiwilliger, mächtiger Beweger ſei.“ Das iſt „des heiligen Geiſtes, d. h. der ſelbſtändigen Liebe Gottes Natur und Eigenſchaft: wo ſie rührt, da zieht ſie, wo man ſie fühlt, da treibt ſie, wo man ſie verſucht, da erfreut ſie.“ Wo dieſe Liebe in ihrem Glanz erſcheint, da erbleicht die irdiſche Liebe „gleich als der Sonne heller Glanz der Kerze Schein verbirgt.“

Doch ihre wunderbare Kraft erſchöpft ſich nicht darin, daß ſie die Seele von niederer Begier erlöſt, ſondern ihr iſt auch das eigen, daß ſie uns alle Pein verſüßt, in allem Elend tröſtet,

alle Schwachheit erquickt"; ſie iſt es, die alle Arbeit leicht macht, alle Trauer kehrt in Freude und alle Thränen trocknet. „O ſüßer Gaſt der Seele, wer dich hat, ſtirbt vor Gott nimmermehr." „Wo du nicht biſt, da iſt des Menſchen Leben ein ſtetes Sterben; wo du biſt, da iſt den Menſchen Sterben ein Anfang des ewigen Lebens. In dir, heiliger Gott, ſind wir, in dir leben wir, in dir werden wir ſeliglich bewegt." — „Leiden und Sterben um des Geliebten willen iſt ein wahres Zeichen der Liebe; wenn das Leiden um Gotteswillen geſchieht, ſo zeigt es eine genugſame Liebe zur Seligkeit; geſchieht es aber um des Freundes willen, ſo zeigt es die höchſte menſchliche Liebe, wie der Herr Jeſus geſprochen hat: Niemand hat eine höhere Liebe, denn der um ſeines Freundes willen ſtirbt. Wo es aber noch höher ſteigt, bis in den Grad, daß man ſterben wolle um des Feindes willen, ſo zeigt es die einige Liebe Gottes."

Du mußt dein ſelbſt vergeſſen und alles das, was du ehemals geliebt haſt. Solange du an einem Dinge hafteſt, das nicht göttlich iſt, biſt du und bleibſt du ungewiß, ob Gott in dir iſt oder nicht. „Und ob er ohne dein Wiſſen in dir wäre, ſo will er doch nicht klar zu dir kommen, es muß zuvor alle andere (irdiſche) Liebe aus dir kommen." Gedenket und wißt, wie es aus Liebe geſchah, daß Jeſus Chriſtus ſeine heilige Mutter, Freunde und Apoſtel gelaſſen hat, daß er geblutet, Todes Noth, Gefängniß, Backenſchläge, falſch Zeugniß, frevel Urtheil, Verſpottung, Verdammung zum Tode, des Kreuzes Schwere und Bitterkeit, endlich den bitterſten Tod erlitten hat. Ihm ſei Lob, Ehre und Dank, nun und allezeit, immer und ewiglich. Amen.

---

Bei der Bedeutung, welche Staupitz als Generalvicar der Auguſtiner-Eremiten beſaß und bei der Stellung, welche die Staupitzianer als die erſten Männer der erſten Stadt

des Reiches einnahmen, mußten die Bewegungen, die ſich ſeit 1516 zu Nürnberg vollzogen, und die Schriften, die Staupitz herausgab, weithin Wellenringe ziehen.

Seit einer Reihe von Jahren hatte Staupitz mit zielbewußter Abſichtlichkeit auf wichtige Stellen ſeine unmittelbaren Schüler und Geſinnungsgenoſſen geſtellt. Nicht nur in Nürnberg gab es Staupitzianer, ſondern auch an vielen anderen Orten, zumal in München, Salzburg, Wittenberg, Erfurt, Antwerpen, Dortrecht, Eisleben u. ſ. w.

Der Auguſtiner Caſpar Güttel aus München, welchen Staupitz nach Eisleben geſandt hatte, erzählt uns ſelbſt, daß das öffentliche Hervortreten des Staupitz ſeit dem Herbſte 1516 für ihn der Anlaß wurde, mit den gleichen Lehren vor die Oeffentlichkeit zu treten.

In einer Druckſchrift, welche etwa im Sommer 1518 erſchien, ſagt er zu Eingang, daß er darin etliche Punkte einflechten wolle, welche der ehrw. Vater Joh. v. Staupitz in ſeinen Predigten zu Nürnberg vorgetragen habe.[1]) Beiläufig erwähnt er Luthers, indem er hinzufügt, daß er nach Jeſus, Paulus und „ihrem Nachfolger, dem ehrw. Vater Staupitz" und „dem Mansfeldiſchen, jetzt Wittenberger Auguſtiner" Luther lehren wolle.[2])

Faſt gleichzeitig regte es ſich auch an anderen Orten; ſo in Dortrecht, wo Staupitz im J. 1516 den Heinrich von Zütphen[3]) zum Prior gemacht hatte, ſo in Antwerpen, wo Jacob Propſt[4]) (der im J. 1509 zu Wittenberg die

1) Kolde, Die deut. Aug.-Congr. Gotha 1879. S. 310.

2) Kolde, Martin Luther. 1884. S. 232.

3) Ueber den evangel. Märtyrer Heinr. v. Zütphen ſ. Iken, Heinr. v. Zütphen. 1886.

4) Ueber J. Propſt ſ. Seidemann in der Ztſ. ſ. d. hiſt. Theol. 1873. S. 159.

Magiſterwürde erworben hatte) auf Staupitz' Wunſch Vorſtand des Auguſtiner-Kloſters geworden war.

Am 8. Jan. 1518 ſchreibt Scheurl einen Brief an Güttel, in welchem er mit begeiſterten Worten den Staupitz als den Vorkämpfer der begonnenen Bewegung feiert. Er ſchildert die Wirkungen, die Staupitz' öffentliches Auftreten hervorgebracht habe, und ſagt: „Für den Einen hat der Tod ſein Schreckliches verloren, die Andern ſind ihres Seelenheils gewiſſer geworden, die Meiſten nennen ſchon Edelſteine und Trinkgefäße nach ſeinem Namen — kurz, überall hallt es ‚Staupitz' wieder." Scheurl überſendet des Staupitz Tiſchgeſpräche und nennt ihn „unſern Primas", deſſen religiöſe Lehren (doctrinae ecclesiasticae) überall erörtert würden. „Unſere Optimaten wollen keinen anderen Prediger hören."

Dann fährt Scheurl in demſelben Satze wörtlich fort: „Allmählich inſinuire ich der Freundſchaft der Optimaten auch Dr. Martin Luther."[1])

Dieſe Aeußerung wurde in derſelben Stadt geſchrieben, welche die Schritte Luthers von vornherein mit größerer Theilnahme als irgend eine andere Stadt des Reiches aufgenommen und begrüßt hatte.

1) Scheurls Briefbuch a. O. II, 43: Paulatim quoque insinuo optimatum amicitiae D. M. Luder: ejus conclusiones de indulgentiis admirantur ac in pretio habent Pirckhamer, A. Tucher, et Wenzeslaus, C. Nutzel traduxit, ego Augustam et Ingolstadium misi. Es iſt merkwürdig, daß hier Pirkheimer zuerſt hervortritt.

## Drittes Capitel.

# Staupitz und Luther.

Luthers Anfänge. — Streng römische Erziehung und Bildung. — Luthers Gewissensbeunruhigungen und Seelenleiden. — Erste Berührung mit Staupitz. — Beginn einer neuen Zeit für Luther. — Luther als Staupitz' Schüler. — Luthers und Staupitz' Stellung zur Hierarchie. — Gemeinsame Vorliebe für die Mystik. — Die Glaubenslehre der „Gottesfreunde". — Die Bedeutung der „Gelassenheit", d. h. der leidenswilligen Ergebung. — Gegensatz zur Kirchenlehre. — Staupitz und die deutsche Mystik. — Luthers Einführung in die Lehre der Gottesfreunde.

Dr. Martin Luther hat den Bildungsgang, welchen die römische Kirche für ihre Priester vorschrieb, in allen seinen Stufen durchgemacht. Als junger Mann von etwa zweiundzwanzig Jahren war er, von innerem Drang getrieben, Mönch geworden. Als solcher hatte er sich mit der Willenskraft, die seinem Wesen eigen war, in das Lehrgebäude der mittelalterlichen Kirche vertieft und deren Sätze sich zu eigen gemacht. In alle die Geheimnisse und Fragen, über welche die Kirche Auskunft gab, in die Lehren von der Person Christi, von der Dreieinigkeit, der Erwählung, der Stellvertretung, den Gnadenmitteln u. s. w. war er eingeführt worden und hatte gelernt, daß in der gläubigen Erfassung dieser Doktrinen der Kernpunkt des Christenthums zu suchen sei. Joh. von Paltz, der berühmte Vertheidiger des Papstthums, war bei diesen Studien vornehmlich sein Lehrer gewesen und die Werke des Thomas von Aquino, Peter von Ailly und Gabriel Biel waren neben Aristoteles und einigen älteren Kirchenvätern, wie Augustin und Hieronymus, die Quellen, aus denen er schöpfte.

Man hat lange Zeit hindurch in dem Orden, welchem Luther von seinem 22. bis etwa zum 40. Lebensjahre angehörte, die Vertreter einer evangelisch gerichteten Theologie erkennen wollen. Allein die neuere Forschung hat überzeugend nachgewiesen, daß die Augustiner jener Zeit in nichts von der herrschenden Kirchenlehre sich unterschieden, ja daß sie sogar in der Betonung der Lehre von der Allgewalt des Papstes, von der Nothwendigkeit eigenen Verdienstes, von der Allmacht der Jungfrau Maria, die großen Schriftgelehrten des früheren Mittelalters noch überboten.

Mit heiliger Scheu und Ehrfurcht erfüllte den jungen Mönch das stolze Gebäude der mittelalterlichen Kirche und Scholastik. Lange Zeit hindurch stand die Wahrheit der Kirchenlehre für ihn so fest, daß er auch nicht die leiseste Regung eines Zweifels in seiner Seele aufkommen ließ. Er war (wie er im J. 1540 selbst versichert) vor 1517 „in des Papstes Lehre noch voll und trunken, ja ersoffen" und noch damals fest überzeugt, daß Jedermann dem Papst auch in der geringsten Silbe Gehorsam zu leisten verpflichtet sei. „Ist je ein Mönch durch Mönicherei in den Himmel kommen, so wollte ich auch hineinkommen sein". Nach anderen Aeußerungen war er der Lehre der römischen Kirche fanatisch ergeben, bereit, jeden Leugner derselben oder jeden Verächter des Papstes dem Tode zu überliefern,[1]) zumal seit der Zeit, wo er römischer Priester geworden war. Von dem Vollgefühl der Würde, welches ihn seit Erlangung dieses Amtes beseelte, giebt er uns begeisterte Schilderungen. Er hatte

1) Luther sagt: „Sciat (lector), me fuisse aliquando monachum et Papistam insanissimum, cum istam causam (die Reformation) aggressus sum, ita ebrium, imo submersum in dogmatibus Papae, ut paratissimus fuerim omnes, si potuissem, occidere aut occidentibus cooperari et consentire, qui Papae vel una syllaba obedientiam detrectarent." Lutheri praefatio ad Tom. I. Operum (1545).

ſich einundzwanzig Heilige als Schutzpatrone ausgeſucht, von denen er täglich drei bei der Meſſe anzurufen pflegte.

Trotz dieſes feſten Vertrauens zur Kirche und ihren Heiligen wurde er frühzeitig von Stimmungen beunruhigt, in die er bei der Frage verfiel, ob das Mönchsgewand, die Kaſteiungen, das Faſten u. ſ. w. wirklich den Stand der Heiligkeit, den er erſehnte und erſtrebte, zu verbürgen vermöchten. Daran ſchloſſen ſich ſpäterhin Zweifel über die Frage der Prädeſtination und Erwählung und es kam dahin, daß er oft zwiſchen einer Stimmung, in der er ſich von Gott verſtoßen wähnte, und einer Empfindung, in der er die ganze Seligkeit des erlöſten Gotteskindes zu ſchmecken glaubte, ſchwankte.

Dieſe Anfechtungen, unter welchen Luther ſeeliſch in ſo hohem Grade litt, daß ihm alle anderen geiſtigen und körperlichen Leiden dagegen leicht erſchienen, ſteigerten ſich von Jahr zu Jahr. Sie waren es, welche ihn ſpäter beſtimmten, eine Lehre von ſich zu weiſen, die ihm trotz des Eifers, mit der er ſie umfaßt hatte, keine innere Befreiung brachte; ja, dieſe Leiden haben ſchließlich auf die Faſſung ſeiner vornehmſten Lehrſätze ſo ſehr eingewirkt, daß er die Gewiſſensberuhigung, die ſie gewähren ſollten, zum beherrſchenden Geſichtspunkt ſeines neuen Lehr-Syſtems machte.

Indeſſen ſteht es feſt, daß jene Anfechtungen ihn nie verlaſſen haben und daß er bis an ſein Lebensende darunter gelitten hat.[1])

Die inneren Erfahrungen, die Luther machte, begegnen uns oft bei den Zeitgenoſſen. Man wird dabei doch ſehr an die Bemerkungen erinnert, die Staupitz (wie wir oben ſahen) über die Wirkungen der Sünden-Predigten aufgezeichnet hat.

1) Daß Luther dauernd in dieſen Anfechtungen blieb, ſ. bei Köſtlin, Luthers Leben I, 210 f. und bei Kolde, Dr. M. Luther. Gotha 1884. S. 64. — Vgl. unten Cap. 6.

Gerade bei tiefer angelegten Naturen, zumal bei ſolchen, die voll gläubiger Ehrfurcht Alles hinnahmen, was die Prieſter vortrugen, mußte das „irrige Gewiſſen“ und das „unruhige Gemüth“, von welchem Staupitz ſpricht, leicht durch jene Praxis hervorgerufen werden. Denn es lag am Tage, daß Niemand auf dieſem Wege zum inneren Frieden geführt werden konnte.

Schon der Eintritt in das Kloſter, den Luther nur unter allerlei Schwierigkeiten, beſonders gegen den entſchiedenen Willen ſeiner Eltern, durchgeſetzt hatte, war aus dem Streben hervorgegangen, durch den höheren Grad der Heiligkeit, den die Kirche dem Mönchsſtand beilegt, ſein Seelenheil zu ſchaffen. Man kann ermeſſen, wie niederdrückend für ſein Gemüth die Erfahrung ſein mußte, daß er trotz der Fülle der guten Werke, die er täglich that, weder zum innerem Frieden, noch zur feſten Hoffnung oder zur Gewißheit ſeines Heils hindurchzudringen vermochte.

In dieſer Stimmung nun traf ihn auf einer ſeiner Viſitations-Reiſen Johann von Staupitz. Das Seelenleiden des jungen Mönchs, von welchem das Kloſter hinreichend unterrichtet war, konnte ihm nicht verborgen bleiben und wohlwollend und theilnehmend wie er war, nahm er ſich vor, ihn durch väterlichen Zuſpruch auf den Weg zum inneren Frieden zu leiten.

Es gelang ihm in der That, Luthers Vertrauen zu gewinnen und indem er mit Geduld den Gedankengängen des jungen Ordensbruders folgte, that er den Einblick in ein ernſtes und willensſtarkes Herz, das zu größeren Aufgaben fähig und berufen ſchien. Mit Eifer und Lebhaftigkeit griff Luther ſeinerſeits die Lehre des Staupitz auf. Staupitz war es, der ihn darauf hinwies, daß Chriſtus den Mittelpunkt der h. Schrift bilde und daß die Spekulationen der Scholaſtik, in welchen Luthers Scharfſinn ſich erſchöpfte, wohl den Verſtand bereichern, aber das Herz niemals befriedigen könnten.

So kam es, daß ſich allmählich zwiſchen beiden Männern

ein enger Bund entwickelte — ein Bund, der für Luther den Beginn eines neuen Abschnitts seiner geistigen Entwicklung zur Folge hatte.

In den ersten Jahren der Reformation hat Luther nach seinem eignen vielfach wiederholten Zeugniß genau in derselben Weise seinen Ordensvorgesetzten als seinen Lehrer und Beschützer und sich selbst als dessen Schüler betrachtet und bezeichnet [1]) wie Scheurl, Linck, Güttel, Lang und Andere sich als solche angesehen und sich unter dessen geistiger Führung verbunden gefühlt haben.

Wir wissen aus einem Briefe des Churfürsten Friedrich von Sachsen, daß Staupitz diesem versprochen hatte, ihm an Luther einen „eignen Doktor" zu erziehen [2]), und in der That übernahm es Staupitz, Luther von Stufe zu Stufe für die Aufgaben vorzubereiten, die ihm am Herzen lagen.

Staupitz war während der ersten Jahre in jeder Hinsicht Luther gegenüber der Vater, der Berather, Beschützer und Führer des jüngeren Bruders. Während Staupitz durch seine Stellung innerhalb des Ordens, durch seine innigen Beziehungen zu einem großen Freundeskreise, zum Churfürsten von Sachsen, zu Erzbischöfen und Bischöfen ein Mann von hohem Einfluß war, konnte Luther während der ersten Jahre nichts Aehnliches in die Waagschale legen. Mit vollem Recht schrieb Staupitz am

1) In den Jahren 1518 und 1519 pflegt Luther in seinen Briefen den Staupitz seinen „Patronus" zu nennen und sich als Discipulus zu unterzeichnen. Vgl. de Wette I, 116 und öfter. Enders, Luthers Briefe I, 223 und 430.

2) Churfürst Friedrich an Staupitz, d. d. 1518 April 19: „Weyl Jr (Staupitz) uns dann hievor angezeigt, daß Jr uns einen aigen Doktor an diesem Man ziehen wollt, an dem wir dann fast gut Gefallen (haben) und sein nit gern lang von der Universität und seiner Lektion geraten u. s. w. Vgl. Burkhardt, Dr. Martin Luthers Briefwechsel 1866 S. 9.

14. Sept. 1518, Luther habe wenige Beſchützer und die, die ihm wohl wollten, wagten nicht an die Oeffentlichkeit zu treten. Dennoch wolle Staupitz ſich fortdauernd ſeiner annehmen. Man weiß, daß er ſein Wort in den ſchweren Kämpfen, die alsbald ausbrachen, ritterlich eingelöſt hat.

Es ſcheint mir zweifelhaft, ob Staupitz je in allen Punkten mit Luther völlig einig geweſen iſt. Wir haben oben geſehen, daß Luther bis gegen das J. 1517 hin (wie er ſelbſt ſagt) „in des Papſtes Lehre noch voll und trunken, ja erſoffen" und bereit war, jeden Verächter des Papſtes dem Tode zu überliefern. Von einer ſolchen Begeiſterung für die römiſche Kirche findet ſich bei Staupitz auch nicht die geringſte Spur; er iſt (ſo viel uns bekannt iſt) nie ein fanatiſcher Anhänger des Papſtes geweſen, ja, es liegen Anzeichen genug vor, welche darauf hindeuten, daß ihn ſeit frühen Jahren eine ausgeprägt antihierarchiſche Geſinnung beherrſcht hat — eine Geſinnung, wie wir ſie bei wenig älteren Zeitgenoſſen, z. B. bei Savonarola, Joh. v. Weſel, Joh. v. Goch und Anderen finden.

Die ſtreng römiſche Geſinnung, die Luther lange Zeit beſeelte, kommt unter Anderm auch darin zum Ausdruck, daß er gern jeden Anlaß wahrnahm, um ſich gegen diejenigen Männer und Gemeinſchaften auszuſprechen, welche wider die römiſche Kirche aufgetreten waren oder gar ſich von ihr losgeſagt hatten. Noch neuerdings iſt nachgewieſen worden, wie lebhaft Luther ſich vor dem J. 1517 gegen die „Böhmen" ausſpricht — er brauchte gewöhnlich jene Sekten-Namen der Grubenheimer oder Pickarden, welche die Brüder in Böhmen ſelbſt als Scheltworte anſahen — und wie er ihren Widerſpruch gegen die Kirchenlehre aus geiſtlichem Hochmuth ableitet.[1])

Beſonders waren ihm Joh. Hus und die Huſiten als

1) Dieckhoff, Die Stellung Luthers zur Kirche u. ſ. w. 1883. S. 47 ff.

Erzketzer verhaßt. Als er einſt in der Kloſter-Bibliothek des Hus' Predigten gefunden hatte, entſetzte er ſich, wie er erzählt, daß dieſer die h. Schrift ſo gewaltig führe. Er ſchlug das Buch raſch zu, weil deſſen Name ſo verdammt war, daß er meinte, die Sonne müſſe ihren Schein verlieren, wenn er des Ketzers in Gutem gedenke.[1])

Ich habe mir umſonſt Mühe gegeben, auch nur ein einziges ähnliches Urtheil bei Staupitz zu finden. Ich weiß nicht, ob er die „Pickarden", „Waldenſer", „Grubenheimer" u. ſ. w. irgendwo an den Pranger ſtellt — es wäre möglich, daß mir eine ſolche Stelle entgangen iſt —, ſicherlich aber iſt von einer ſo oft wiederholten Verurtheilung nichts zu finden, ja ich möchte glauben, daß Staupitz, in deſſen Heimath doch dieſe Richtungen ſehr bekannt waren, ſie nirgends in der Weiſe behandelt hat, wie Luther es oft thut.

Wie dem auch ſein mag, ſo ſteht doch feſt, daß um 1517 Staupitz ſich innerlich bereits viel weiter von dem römiſchen Syſtem entfernt hatte als es bei Luther der Fall war. In jener Zeit, wo er von der „babyloniſchen Peſtilenz" mit deutlicher Anſpielung auf Rom redete (1518), war Luther noch von ganz entgegengeſetzten Auffaſſungen durchdrungen. Man geht meiſt von der Anſchauung aus, daß Luther bereits im J. 1517 den gänzlichen Bruch mit ſeinen früheren Auffaſſungen vollzogen habe. Es iſt nicht ſchwer, das Unrichtige dieſer Meinung aus Luthers eignen Worten zu beweiſen.

Als er im October 1517 die Theſen wider Joh. Tetzel veröffentlicht hatte, war es durchaus nicht ſeine Abſicht geweſen, die Theorie des Ablaſſes ſelbſt zu beſtreiten. Er erzählt, daß er auch noch im J. 1518 die Abläſſe durchaus nicht gänzlich

1) M. Lenz, Martin Luther. Berlin 1883. 2. Aufl. S. 44.

habe verwerfen wollen [1]), ihm kam es damals nur auf den Mißbrauch derſelben an. Unbekannt mit der weltlichen Seite der Kirche, wie er war, glaubte er, daß er den Betrug nur aufzudecken brauche, um deſſen Abſtellung durch die oberſte Gewalt zu bewirken. [2])

Als er dann bemerkte, daß die Theſen mehr Anſtoß erregten, als er geglaubt hatte, ſuchte er ihre Verbreitung zu hindern. Er ſchickte ſie nicht einmal denjenigen Freunden und Geſinnungsgenoſſen, mit denen er in dauerndem Verkehr ſtand. Als Chr. Scheurl ihn im Frühjahr 1518 deßhalb zur Rede ſtellte, antwortete er am 5. März, es ſei nicht ſeine Abſicht noch ſein Wunſch, daß ſie unter das Volk kämen; jetzt würden ſie ſo ſehr verbreitet, daß ihn dies Erzeugniß reue. [3])

Noch im Auguſt 1518 hielt er es für nothwendig, ausdrücklich zu verſichern, daß für ihn das Daſein des Fegfeuers unumſtößlich wahr ſei. Er that dies öffentlich in ſeiner Schrift an Prierias und zwar, wie er ſagt, deßhalb, damit nicht die

1) Vorrede zu der Schrift von der babyl. Gefangenſchaft (October 1520): De indulgentiis ante duos annos scripsi, sed sic, ut me nunc mirum in modum poeniteat editi libelli. Haerebam enim id temporis magna quadam superstitione Romanae tyrannidis, unde et iudulgentias non penitus rejicieudas censobam, quas tanto bominum cousensu ceruebam comprobari.

2) In iis certus mibi videbar (ſagt Luther), me babiturum patrouum Papam, cujus fiducia tum fortiter uitebar, qui iu suis decretis clarissime damnat quaestorum (ita vocat indulgeutiarios praedicatores) immodestiam. Lutberi praef. ad Opp. Tom. I. (1545).

3) Luther an Scheurl, d. d. 5. März 1518 (de Wette I, 95): Primum, quod miraris, cur non ad vos eas (positiones) miserim, respondeo, quod non fuit consilium ueque votum eas evulgari, sed cum paucis apud et circum nos habitantibus primum super ipsis conferri, ut sic multorum judicio vel damnatao abolerentur, vel probatae ederentur. At nunc longe ultra spem toties excuduutur et transferuutur, ut me poeniteat hujus focturae etc.

Pickarden, dieſe Ketzer, glaubten, in ihm einen Vertheidiger ihrer Lehre gefunden zu haben.[1])

Am 31. Dec. 1518 vertheidigt er ſich Spalatin gegenüber wider den Argwohn, als ob er die Anrufung der Heiligen für Aberglauben halte. „Mein Spalatin, ſagt er, es iſt niemals meine Meinung geweſen, daß die Heiligenverehrung abergläubiſch ſei, ſelbſt diejenige Anrufung nicht, die um der alleräußerlichſten Anliegen wegen geſchieht". „Die Ketzer, fügt er hinzu, unſere Nachbaren, die Pickarden in Böhmen haben dieſe Anſicht".[2])

Mit der Feſthaltung des Ablaſſes, des Fegfeuers, der Heiligen-Anrufung und mit dem Widerwillen gegen alle die, welche ſich von der römiſchen Kirche getrennt hatten, verband Luther in den erſten Jahren eine ſtarke hierarchiſche Neigung und wiederholt erklärte er (zuletzt noch im Febr. 1519), daß er ſowohl ſeinerſeits dem Papſt gehorſam ſein, wie daß er Andere zu dieſem Gehorſam ermahnen wolle.

Nach Allem, was wir von Staupitz wiſſen, waren dieſe Auffaſſungen Luthers eher geeignet, die beiden Männer zu trennen, als ſie zu verbinden. Das Band, welches ſie umſchloß, lag (abgeſehen von dem Orden, dem ſie angehörten) vornehmlich in der Vorliebe für die Literatur der Myſtik, die Staupitz, ohne daß ſie die einzige Quelle ſeiner Theologie geweſen wäre, ſeit langen Jahren beſeelte und die er auf alle ſeine Freunde und Schüler

1) Responsio ad Prierat. bei Löſcher, Ref.-Akta II, 215: „Mihi certissimum est, purgatorium esse." — Quae ideo dico, ne Pighardus haereticus in me sibi videatur obtinuisse, purgatorium non esse, quia locum ejus ignotum esse confiteor. — Vgl. dazu Gieſeler, K.-Geſch. III, 1. Bonn 1840. S. 37, wo Löſchers Zuſätze widerlegt ſind.

2) Die Stelle lautet wörtlich: Mi Spalatine, non fuit mens mea unquam, venerationem Sanctorum esse superstitiosam neque invocationem eorundem pro causis vel corporalissimis. Hoc enim sapiunt haeretici illi vicini nostri Pighardi in Boemia. De Wette, Briefe I, 201.

ganz bewußt und absichtlich übertragen hatte und die schon deßhalb ein starkes Band darstellte, weil die Glaubenslehre der Mystik (nach Luthers Zeugniß) den schulmäßigen Theologen so gut wie unbekannt war, ja vielfach sogar als verdächtig angesehen wurde.

Hier muß freilich sofort bemerkt werden, daß der Name Mystik eine klare Vorstellung von dem Charakter der Theologie eines Mannes nicht giebt, daß im Gegentheil diese Bezeichnung, so geläufig den Meisten der Gebrauch des Wortes ist, Unklarheiten aller Art befördert. Man pflegt Erzeugnisse, welche im Grunde nichts weiter als Lebensregeln für Bettelmönche enthalten, mit der Literatur der „Gottesfreunde" des 14. Jahrh., die meistens von ganz anderen Grundanschauungen ausgehen, unter dem Namen Mystik zusammenzuwerfen und selbst die kirchliche Mystik des h. Bernhard und Anderer wird von der deutschen Mystik nicht immer klar und scharf unterschieden.

Es läßt sich nicht leugnen — ich habe dies auch bereits an anderer Stelle betont [1]) — daß auf dem Gebiete dieser sog. Mystik trotz mancher vortrefflicher Forschungen noch immer eine große Verwirrung herrscht. Bei der Unsicherheit über die Verfasser und bei dem Mangel an guten Texten geschieht es nicht selten, daß ganz verschiedenartige Geisteserzeugnisse, weil sie einzelne dogmatische Besonderheiten der Mystik an sich tragen, in einen Tiegel geworfen werden.

---

Es würde viel zu weit vom Ziele abführen, wenn ich mich hier auf eine Charakteristik der verschiedenen theologischen Systeme, die man unter dem Namen Mystik zusammenfaßt, einlassen wollte. Vielmehr will ich, um eine Anschauung von den Gedanken zu

1) Die Reformation u. s. w. Lpz. 1885. S. 174.

geben, die ich als Eigenthum der Myſtik der „Gottesfreunde“ im engern und engſten Sinn betrachte, nur einige Bemerkungen hierherſetzen.

Es iſt das Kennzeichen dieſer Myſtik, daß für ſie das chriſtliche Leben, nicht die Lehre, im Vordergrund des Intereſſes ſteht: ſie iſt nicht in erſter Linie auf die Dogmatik, ſondern auf religiöſe und ſittliche Ziele gerichtet. „Ich halte einen Lebemeiſter, ſagt Meiſter Eckart, nützlicher als tauſend Leſemeiſter“ und giebt damit deutlich ſeine Werthſchätzung des chriſtlichen Lebens und ſein Mißtrauen wider die Schriftgelehrten zu erkennen. „Liebe Kinder“, predigt Tauler, „die großen Meiſter von Paris leſen mit großem Fleiß die großen Bücher und kehren die Blätter um. Das iſt ganz gut. Aber die lebendigen gottförmigen Menſchen leſen das wahre Buch, darin es Alles lebt“. In verwandtem Sinn äußert derſelbe Tauler einmal: „Wenn alle Meiſter todt wären und alle Bücher verbrannt, ſo fänden wir doch an Chriſti heiligem Leben der Lehre und des Lebens genug“. Eben das Leben Chriſti und die Idee der Nachfolge beherrſcht in ähnlicher Weiſe wie ſie ſich durch alle Herrenworte in der h. Schrift hindurchzieht die Gedankenwelt Taulers und ſeiner Geſinnungsgenoſſen.

Der Glauben, die Hoffnung und die Liebe ſind die drei „hohen Tugenden“, welche in den Schriften der Gottesfreunde ſtets gerühmt werden, aber ſo hoch ſie den Glauben und die Hoffnung ſtellten, über beiden ſteht doch weit die Liebe, die da ewig bleibt und des Geſetzes Erfüllung iſt und durch die wir mit Chriſtus eins werden ſollen. Denn die Einigung mit Gott iſt das letzte Ziel, nach welchem die Menſchen zu wandeln beſtimmt ſind.

Der Weg zu dieſem Ziele vollzieht ſich in mehreren Stufen, über welche die „deutſche Theologie“ im XIV. Capitel, das da handelt „Von dreien Graden, die den Menſchen führen und

bringen zu rechter Vollkommenheit" ſich alſo äußert: „Nun ſoll man wiſſen, daß Niemand kann erleuchtet werden, er ſei denn zuvor gereinigt oder geläutert und geledigt. Auch kann Niemand mit Gott vereinigt werden, er ſei denn zuvor erleuchtet. Und darum giebt es drei Wege: zum erſten die Reinigung, zum andern die Erleuchtung, zum dritten die Vereinigung. Die Reinigung gehört dem anfangenden oder büßenden Menſchen zu und geſchieht auch auf dreifache Weiſe: mit Reue und Leid um die Sünde, mit ganzer Beichte, mit vollkommener Buße. Die Erleuchtung gehört dem zunehmenden Menſchen zu und geſchieht auch in dreifacher Weiſe: das iſt in Verſchmähung der Sünde, in Ausübung der Tugend und guter Werke und in willigem Leiden aller Anfechtnng und Widerwärtigkeit. Die Vereinigung betrifft die vollkommenen Menſchen und geſchieht auch in dreierlei Weiſe, das iſt: in Reinigkeit und Lauterkeit des Herzens, in göttlicher Liebe und in Betrachtung Gottes des Schöpfers aller Dinge."

Wo aber die lautere Liebe iſt, da iſt der Menſch von neuem geboren und Chriſtus iſt in ihm lebendig geworden. Und ſo iſt es nicht der Menſch, der das Gute thut und wirkt, ſondern Gott iſt es, der in ihm wohnt und durch ihn wirkt. Das iſt Sünde, ſagt die „deutſche Theologie", „daß der Menſch von ſich ſelber etwas hält und meint, er ſei und wiſſe und vermöge etwas." Der Menſch ſoll bekennen, daß „er von ſich ſelber nichts Gutes habe und vermöge, und daß alle ſeine Erkenntniß, Weisheit und Kunſt, ſein Wille, Liebe und gute Werke von ihm nicht kommen und auch nicht des Menſchen ſind noch einer Creatur, ſondern daß es Alles des ewigen Gottes iſt, von dem es Alles kommt wie Chriſtus ſelber ſpricht: Ihr könnt ohne mich nichts thun."

Eben derſelbe Gedanke kehrt in dieſen Schriften in ſtets neuen Wendungen wieder und bildet eins der Grundprinzipien

dieſer Glaubenslehre. „Ach, barmherziger Gott", ſagt Tauler, „wie iſt unſere Gerechtigkeit ſo gar ein arm ſchnöd Ding vor den Augen Gottes."[1]) Ganz klar und deutlich ſprechen die Gottesfreunde ſich wider jede Lehre aus, welche (ſei es in der Theorie oder in der Praxis) durch Werkheiligkeit oder Verdienſt die Rechtfertigung erworben werden läßt.

Ueberhaupt ſind es nicht die Werke, welcher Art ſie auch ſeien, die ſie betonen, ſondern die Geſinnung, die Demuth, der Gehorſam und die Heiligung. Aber auch dieſe ſind für den, der ſie erreicht, ein Geſchenk der freien Gnade Gottes. „Wenn der Menſch (ſagt Eckart) große Werke thut und doch ſein Herz unſtet iſt, ſo hilft es ihm wenig oder nichts." Zu den Werken rechnet Tauler unter Anderem die Fahrten, welche die Menſchen nach Rom oder nach Avignon oder nach Jeruſalem machen, um dort die Gnade zu ſuchen. Wenn ſie wiederkommen, ſind ſie allzumal „unſinnig und raſende Köpfe." „Willſt du aber dem rechten Wegleiter folgen, ſo weiſet er dich in dich ſelber." „Gingeſt du in dich ſelber, wo das Reich Gottes in Wahrheit iſt, da fändeſt du Avignon und Rom und Ablaß aller Schuld und das Jubeljahr fröhlicher, denn es all die heilige Chriſtenheit von Anfang der Welt bis ans Ende der Welt je finden mag in auswendigen Werken."

Sehr beachtenswerth iſt die Thatſache, daß die Gottesfreunde der Eckart-Taulerſchen Richtung und ihre Schriften durchweg in einem ausgeſprochenen Gegenſatz zur mönchiſchen Myſtik und zu den Grundanſchauungen des Mönchthums überhaupt ſtehen.[2])

Sie ſahen und erkannten wohl, daß Chriſtus ſelbſt, auf deſſen Vorbild ſie ſich ſtets beriefen, in thätiger Nächſtenliebe

1) Joannis Tauleri, Des ſeligen Lerers Predigten. Getruckt zu Baſel 1521 fol. 43 [2].

2) Näheres hierüber ſ. bei Keller, Die Reformation. 1885.

und treuer Pflichterfüllung in der Welt und nicht außerhalb derſelben gewirkt und gelitten hatte und ſo ſehr ſie einerſeits mit Chriſtus darauf drangen, nicht mit den „Sinnen“ an der Welt zu hängen, ſo pflegten ſie doch meiſtens gleichzeitig hinzuzufügen, daß die Menſchen der Welt Urlaub geben ſollen in ihren Herzen und das Herz von den „Creaturen“ d. h. den geſchaffenen Dingen, zu Gott wenden.

Taulers Schüler, der ſog. Gottesfreund aus dem Oberland, ſpricht ſich hierüber einmal ganz klar und deutlich aus: „Unſere Meinung (ſagt er) iſt nicht alſo, daß wir meinen, daß ein Mann von der Welt allzumal gehen ſoll und ein Mönch werden, unſere Meinung iſt, daß er in der Welt bleiben ſoll, aber er ſollte ſein Herz und ſeine ſinnliche Vernunft nicht alſo gar verzehren und auf Freunde und auf weltliche Ehre legen.“ [1])

Man weiß, daß Tauler ſelbſt Ordensbruder war; um ſo merkwürdiger ſind die abfälligen Aeußerungen, die er über das Mönchthum macht; einmal ſagt er geradezu: „Hätte ich gewußt, was ich jetzt weiß, ich wollte nicht des Almoſens gelebt haben.“ [2])

Ueber die angebliche „Weltflucht“ der Myſtik Eckarts und Taulers ſpricht ſich Herm. Hering in folgender Weiſe aus: [3]) „Mit der Forderung der Verlaſſung aller Dinge (wie ſie Luther ſo entſchieden betont) ſind keineswegs die Anfänge einer nur weltflüchtigen Ethik geſetzt. Die Myſtik, wenn ſie ihren letzten Prinzipien gefolgt wäre, hätte allerdings zu einem Quietismus geführt, indem der für die Einflüſſe, ja ſogar für die Eindrücke der Außenwelt verſchloſſenen Seele nur das leiſe Athmen in dem ungetheilten Einen geblieben wäre.

---

1) C. Schmidt, Nic. v. Baſel. Wien 1866. S. 254.

2) Basler Ausgabe von 1521, fol. 120b. — Näheres bei Keller, Die Reformation, S. 167 ff.

3) Die Myſtik Luthers im Zuſammenhange ſeiner Theologie. Lpz. 1879. S. 207.

Auch der Name „Myſtik“ führt hierauf. Aber nicht einmal der Mann der rückſichtsloſen Conſequenz, Meiſter Eckhart, iſt dieſer Gefahr erlegen. An Tauler iſt ſein opferfreudiges Wirken in der Noth ebenſo bemerkenswerth, wie ſein ſinnendes Eindringen in die Geheimniſſe der Ewigkeit. Während die Peſt wüthete, hielt er im Dienſt der Liebe aus, obwohl des Papſtes Bann denſelben bedrohte; ja während er über den Werth der mönchiſchen verdienſtlichen Werke, wie er ſie betreiben ſah, ſich nüchtern, auch abfällig ausläßt, findet ſich nirgends ein Ton einer Ueberſpanntheit, die auf die Berufsarbeit des täglichen Lebens als etwas dem beſchaulichen Leben hinderliches herabſehen möchte. Waren es doch auch Leute jedes Berufs und Standes, die ſich damals zu einer ausgebreiteten Gemeinde von Stillen im Lande in den ſog. Gottesfreunden, dieſen rechten Kindern des myſtiſchen Geiſtes, zuſammengeſchloſſen hatten; ein Zeugniß, daß die Gottſeligkeit auch ohne äußerliche Weltflucht unter der Arbeit des Lebens gedeihe.“

Die Anſicht, daß die Gottesfreunde die Ideale einer weltflüchtigen Sittlichkeit vertreten, beruht zum Theil auf der Unklarheit, welche noch heute vielfach über ihr wahres Weſen herrſcht, zum Theil aber auch auf dem eigenthümlichen Sprachgebrauche dieſes Schriftthums, welcher durch die Verwendung von Ausdrücken wie „der Welt abſterben“, „ſich entwerden“, „der Welt gelaſſen ſtehen“ u. ſ. w. den Verdacht der Weltflucht in mönchiſchem Sinn wider ſich wachgerufen hat.

Es iſt ja richtig, daß die Gottesfreunde in der Gelaſſenheit den Höhepunkt der Lebensgemeinſchaft mit Gott erblicken und darin das „Entwerden“ als vollkommen anſehen.

Aber was heißt denn das Wort Gelaſſenheit? Es mag ſein, daß es auch unter den Anhängern der Myſtik bisweilen Männer gegeben hat, welche dem Worte einen Sinn gaben, der

den Vorwurf der Weltflucht zu einem begründeten machte; aber was einzelne Menſchen in den Begriff hineinlegten, kümmert uns hier nicht, ſondern darauf kommt es an, was die berufenen und anerkannten Vertreter dieſer Literatur darunter verſtanden haben. Und da ergiebt ſich denn, daß die Gelaſſenheit in der Hauptſache nichts Anderes iſt als die Ergebung, die Willigkeit, ja die Freudigkeit, den Willen Gottes zu leiden. Die Stille im Leiden wie in der Freude, die Ruhe der Seele, die durchdrungen iſt von der Ueberzeugung, daß Gottes Wille ein heiliger Wille iſt, der Alles weiſe leitet und lenkt, die gänzliche Beugung und Entwerdung unſeres Eigenwillens — das iſt die Gelaſſenheit.

Die leidenswillige und leidensfreudige Ergebung, die die tiefſte Beugung des Herzens iſt, iſt doch zugleich auch die höchſte Erhebung und Erhabenheit des Gemüths. In ihr fanden die Männer, die davon in Wahrheit beſeelt waren, jene unbeugſame Kraft, jene Standhaftigkeit im Ertragen von Leiden und Verfolgungen, die ſie ſo oft bewährt haben. Ihr Herr und Meiſter Jeſus Chriſtus hatte ihnen das Vorbild des Gehorſams im höchſten Leiden, der Willigkeit im Sterben gegeben, und wie er ſie gelehrt hatte in der Bergpredigt: „Ihr ſollt nicht widerſtreben dem Uebel", ſo erkannten ſie das vornehmſte Gebot des „Geſetzes Chriſti" in der Gelaſſenheit — das Gebot, an deſſen Erfüllung die Verheißung geknüpft war: Selig ſind, die da Leid tragen, denn ſie ſollen getröſtet werden.[1])

Aber weder dieſe Pflicht, noch irgend ein anderes Werk wird durch eigne Kraft des Menſchen erreicht; die Gnade Gottes iſt es, welche jedes gute Werk in uns beginnt, fort-

1) Wir werden auf die grundlegende Wichtigkeit dieſes Gedankens für die geſammte Heilslehre dieſer Theologie weiter unten zurückkommen. Hierin liegt der Schlüſſel zum Verſtändniß der geſammten Geiſtesrichtung, deren Vorgeſchichte wir hier behandeln.

ſetzt und vollendet. In dieſer Ueberzeugung liegt nach der deutſchen Theologie die Wurzel aller Demuth, welche aller Kinder Gottes ſchönſter Schmuck iſt. Wie der Menſch durch Hochmuth gefallen und geſtorben iſt, ſo iſt ſein Wiederaufſtehen und ſeine Wiedergeburt nur durch Demuth möglich.

Man hat der Lehre der Gottesfreunde vorgeworfen, daß ſie die Sünde, die Sündhaftigkeit und die Schuld nicht genügend betone und dementſprechend die Erlöſung, Stellvertretung, Genugthuung und Rechtfertigung, die Chriſtus durch ſein Blut für uns geleiſtet und erworben hat, nicht hinreichend in den Vordergrund rücke oder gar deren Bedeutung überhaupt verkenne.

Man weiß, daß die herrſchende Theologie damals und ſpäter dem Begriff der Sünde beſondere Aufmerkſamkeit ſchenkte und daß die Schilderung und Ausmalung der Sündenangſt einen weſentlichen Theil der kirchlichen Praxis, beſonders der Predigten, bildete. Es verſteht ſich, daß, je mehr dieſe Angſt ſich ſteigerte, um ſo lebhafter das Verlangen nach deren Tilgung wurde. Nun lautete die Kirchenlehre, daß Gott vermöge ſeiner Gerechtigkeit, welche verlange, daß die Liebe ſchweige, wo das Recht verletzt ſei, verhindert ſei, Erbarmen zu üben und daß es ohne Genugthuung und Sühne keine Gerechtigkeit und keine Rechtfertigung gebe. Da die Sündenſchuld der Menſchen angeblich eine unendliche iſt, ſo bedarf es einer unendlichen Sühne und die konnte nur Gott ſelbſt leiſten. So ſandte er ſeinen eingeborenen Sohn in die Welt und indem dieſer die Strafe auf ſich nahm, welche die Menſchen verdient hatten, wurde er ſelbſt das Sühnmittel und der Stellvertreter und Genugthuer für unſere Sünden.

In demſelben Maß wie die Sündenpredigt in den Mittelpunkt des Gottesdienſtes trat, in demſelben Umfang mußte die Lehre von der Stellvertretung und Genugthuung an Bedeutung

gewinnen und ſo ſehen wir, daß man allmählich in dieſer Theorie das Weſen des Chriſtenthums erblickte. Hand in Hand mit der Betonung der Sünde ging die Predigt von der Ewigkeit der Höllenſtrafen, welche die Menſchen zu doppeltem Eifer in dem Gebrauch jener Gnadenmittel trieb, welche die Kirche innehatte und verwaltete.

Es iſt wahr, daß im Vergleich zu dieſer Lehrweiſe in den Schriften und Predigten der Gottesfreunde die Begriffe von Sünde und Genugthuung ſehr zurücktreten. Die deutſche Myſtik kennt nicht bloß Sünde und Schuld, ſondern auch Gebrechen und Mängel, wie ſie allen erſchaffenen Dingen anhaften. Sie kennt eine göttliche Gerechtigkeit, aber auch eine Barmherzigkeit, und die Strafen, die Gott verhängt, haben in ihren Augen nicht die Bedeutung einer Sühne, die er als Richter für das verletzte Recht fordert, ſondern einer erziehenden und läuternden Züchtigung, die er als Vater an ſeinen Kindern zu üben gezwungen iſt. Gottes Gerechtigkeit liegt darin, daß er uns das Gefühl der Schuld, die Reue und das Leiden ſchickt und der erſte Schritt zu unſerer Erlöſung iſt der, daß wir nach dem Vorbild Chriſti willig, demüthig und geduldig dieſes Leiden tragen und die Erziehung Gottes uns zum Heile dienen laſſen.

Wie in der Ausmalung der Sünden und der daran ſich anſchließenden Sündenangſt, ſo zeigt ſich auch in der Auffaſſung von der Strafgerechtigkeit und der zürnenden Rache Gottes ein tiefer Unterſchied zwiſchen der herrſchenden Kirchenlehre und der Glaubensanſchauung der Gottesfreunde. Ja, in der „deutſchen Theologie“ wird die Theorie von der Ewigkeit der Höllenſtrafen ſogar unverhüllt bezweifelt; denn alle Strafen dienen ja nach ihrer Meinung nur dem Zweck, daß endlich allen Menſchen geholfen werde und der Sieg des Guten dereinſt ein vollkommener ſei. Denn Gott hat nicht Wohlgefallen an dem Tode des Sünders, ſondern will, daß er lebe und ſich bekehre.

Aber gleichwohl beſitzt die deutſche Myſtik ein klares Bewußtſein der Sünde als einer Schuld und Unwürdigkeit, und ein tiefes Verlangen nach Vergebung; auch hat die Ueberzeugung von der Erlöſungsbedürftigkeit der menſchlichen Natur in ihrer Frömmigkeit nicht minder wie in der kirchlichen oder ſcholaſtiſchen ihre Stelle. Daher weiſt ſie oft auf die Sühne hin, die Chriſtus zwiſchen dem Menſchen und dem himmliſchen Vater gemacht hat und war weit entfernt, die Bedeutung des Erlöſungswerks zu verkennen oder zu beſtreiten. Chriſtus iſt es nach ihrer Glaubenslehre geweſen, der den verſchütteten Brunnen der göttlichen Gnade wiederum geöffnet hat, Chriſtus, nicht wir ſelbſt, unſere Werke oder unſer Thun, iſt es, der den Zugang zu Gott eröffnet.

So ſehr ſie einerſeits bemüht iſt, die Einzigkeit der Perſon Jeſu Chriſti und die einzigartige Bedeutung dieſes Lebens für unſer Leben zu betonen, ſo gern legt ſie andererſeits den Schwerpunkt dieſer Bedeutung in die Thatſache, daß Chriſtus nicht minder durch ſein Leben wie durch ſein Leiden in demüthiger Hingabe und dienender Liebe unſer Heiland und Erlöſer geworden iſt.

Jeſus Chriſtus, der Sohn Gottes, nahm die Formen unſeres endlichen Lebens an, um uns ſein Leben, d. h. göttliches Leben, zu erwerben. So groß die Bedeutung ſeines Todes und ſeiner Auferſtehung für unſere Erlöſung ſein mag, ſo groß iſt die Wichtigkeit ſeines Wortes und ſeines Lebens für unſer Leben, ſowohl für das des Einzelnen wie für das der Chriſten als Gemeinſchaft.

Alle Menſchen, ſagt die „Deutſche Theologie" (Cap. 3) ſind gefallen. „Von wem und in welcher Weiſe geſchah die Beſſerung? Das merke. Gott nahm menſchliche Natur oder die Menſchheit an ſich und ward vermenſcht und der Menſch ward vergottet. Da geſchah die Beſſerung. Alſo muß auch mein

Fall gebeſſert werden. Soll es geſchehen, ſo muß Gott auch in mir vermenſcht werden, alſo daß Gott an ſich nehme alles das, was in mir iſt, von innen und von außen, daß nichts in mir ſei, das Gott widerſtrebe oder ſeine Werke hindere."

Mit demſelben Nachdruck, mit welchem die herrſchende Theologie die Sünde und Schuld ausmalte und den Troſt der Stellvertretung und der Gnadenmittel predigte, ohne die Pflicht der Nachfolge Jeſu ganz bei Seite zu ſetzen, mit derſelben Betonung lehrte die Myſtik, daß wir in Chriſtus die lebendige Regel des göttlichen Lebens erblicken ſollen, ohne zu vergeſſen, daß er der Erlöſer der Menſchen geworden iſt.

In dem ernſten Streben, Chriſti Bild den Menſchen einzuprägen und ſie chriſtförmig zu machen lag ein ſtarker Antrieb zu Selbſtverleugnung, Stille und Ergebung, die in der Ueberzeugung, daß wir allein durch die Gnade ſelig werden, eine Ergänzung fand, welche ſie vor Werkgerechtigkeit ſchützte.

Man kann das Weſen der Theologie der Gottesfreunde ſich am beſten veranſchaulichen, wenn man deren Unterſchiede von der kirchlichen Praxis — man pflegt die Gegenſätze ziemlich unzutreffend als die der Myſtik und Scholaſtik zu bezeichnen — ſich vergegenwärtigt.

Die Scholaſtik (ich gebrauche den Ausdruck der Kürze wegen) iſt vorwiegend vertieft in die Aufgabe, den Lehrinhalt der Kirche in Diſtinktionen, Definitionen, Theſen und Antitheſen den Gläubigen näher zu bringen. Obwohl ſie im Grundſatz die Wichtigkeit des religiöſen und ſittlichen Gebietes anerkennt, ſo überwiegt in der That und Wahrheit doch das Lehrintereſſe.

Die Lehren vom Urzuſtand des Menſchen, von der Erbſünde, von der Menſchwerdung Gottes, von dem Verhältniß der zwei Naturen in Chriſtus, von der Dreieinigkeit, von der Natur der Sünde, von der Kirche, dem Prieſterthum u. ſ. w. ſtehen durchaus im Mittelpunkte ihres Denkens.

Ganz anders die Gottesfreunde. Wer bei ihnen Erörterungen über die Frage ſucht, wie der Menſch im Paradies beſchaffen war, wie das Verhältniß der drei Perſonen in der Trinität zu denken iſt u. ſ. w. wird ſich faſt immer getäuſcht finden. Ebenſo iſt es mit den Gnadenmitteln und Ceremonien, überhaupt den Ordnungen und Satzungen der Kirche. Zwar werden ſie nirgends angegriffen, oft ſogar als zu Recht beſtehend vorausgeſetzt, aber in der Hauptfrage, d. h. in der Frage nach ihrem Werth oder Unwerth, ſtillſchweigend übergangen. Die Jungfrau Maria läßt man in Ehren, aber ſie erſcheint nicht als Himmelskönigin voller Gnaden, ſondern als gottinnige gelaſſene Magd des Herrn; die Heiligen verwandeln ſich aus Fürbittern in Vorbilder des beſchaulichen Lebens, Beichte und Genugthuung werden zu heilſamen Uebungen der Selbſtüberwindung u. ſ. w.

Auch die deutſche Myſtik kennt eine Spekulation und zwar eine ſehr hochfliegende, aber dieſelbe dient doch nur dem höheren und höchſten Ziele, welches ihr vorſchwebt, nämlich dem religiöſen und ſittlichen. Nicht Lehr- und Streitfragen der Dogmatik, ſondern Demuth und Liebe, Stille im Leiden, Erhebung über die Welt und ihre vergängliche Luſt, mit einem Wort die Nachfolge Chriſti bilden den Grundton, der in allen Wendungen ſtets wieder durchklingt.

Das Weſen Gottes iſt nach den Vorſtellungen der Gottesfreunde reines, unterſchiedsloſes Sein, ein ewiges Inſichbleiben und eine ſtetige Ruhe. Die Geburt des ewigen Wortes, des Sohnes Gottes, geſchah durch einen innergöttlichen Vorgang, durch eine innere Bewegung des ewigen Seins, durch ein Sichausgießen Gottes. Dieſe innere Bewegung ſetzt ſich in immer weiteren Wellenringen fort und iſt die Urſache alles Lebens. Wie Chriſtus und die Welt eine Manifeſtation Gottes ſind, ſo iſt auch die Menſchenſeele eine Stätte ſeiner Offenbarung und

beſtimmt, ein heiliger Tempel Gottes zu werden. Im Menſchenherzen wird ohne Unterlaß durch Gottes Wirken Chriſtus geboren.

In der Tiefe der Seele weiß dieſe Theologie einen ſtillen Ort, eine Stätte verborgener Gegenwart Gottes, einen unauslöſchlichen Funken ſeines Weſens und Lichtes. Die Seele des Menſchen kann von Gott nicht laſſen; ein unbewußtes Etwas zieht ſie zu Gott. Gleichwohl iſt es ein ſchwerer und mühevoller Weg, den der Menſch zurückzulegen hat, um zu Gott zu kommen, mit dem eins zu werden er beſtimmt iſt. Eben dieſen Weg zu führen und zu zeigen iſt die Aufgabe und der Wunſch der Gottesfreunde.

Der Schlüſſel der Weisheit liegt für ſie in dem Satz: das Heil und die Seligkeit kann durch keine Leiſtung erworben, ſondern nur als Geſchenk des ewigen Gottes empfangen werden.

Auf Grund dieſer Wahrheit flieht ſie alle irdiſchen und endlichen Mittel und Vermittlungen, gleichviel, ob man ſie Kirche, Ceremonien, Prieſterthum nennen mag. Sie kennt nur ein Mittel: Das Einswerden mit Gott durch Chriſtus. Sie bedarf des kirchlichen Heilswegs nicht, da ſie ſich des unmittelbaren Zugangs zu Gott gewiß weiß, den Chriſtus uns durch ſein Leben und Leiden eröffnet hat.

Man hat die Scholaſtik gelegentlich mit der Kunſtpoeſie, die Myſtik mit dem Volkslied verglichen. In einer Beziehung trifft der Vergleich allerdings zu, in der Sprache. Denn während die Scholaſtik im lateiniſchen Gewande auftritt, redet die deutſche Myſtik in einer Sprache, die an Kraft wie an Wahrheit, an Einfalt wie an Fülle unübertroffen daſteht und einen Brunnen darſtellt, aus der unſer Schriftthum mehr als einmal Waſſer des Lebens geſchöpft hat.

Es wäre unrichtig, wenn man Staupitz als Vertreter einer lediglich deutschen Mystik oder seine Schriften als Ausfluß ihrer Gedanken hinstellen wollte. Vielmehr ist Staupitz, wie ausdrücklich hervorgehoben werden muß, weder als ausschließlicher, noch als reiner Vertreter der Literatur, die an den Namen der Gottesfreunde angeknüpft zu werden pflegt, zu betrachten. Man darf in dieser Richtung seine Bücher weder denen Taulers, noch denen Eckharts, noch der deutschen Theologie an die Seite stellen. Denn weit mehr als diese hat er, wie oben bereits angedeutet wurde, augustinische und mittelalterlich scholastische Gedanken, die der deutschen Mystik fremd sind, in sein System verwebt und auch von der kirchlichen Mystik hat sich Manches darin erhalten.

Die heutigen Beurtheiler der Glaubenslehre des Staupitz haben sich gewöhnt, die Abhängigkeit, in welcher die durch den Druck veröffentlichten und uns erhaltenen Schriften in mancher Hinsicht von der herrschenden Kirchenlehre stehen, besonders hervorzuheben und ich räume, wie bemerkt, gern ein, daß dies in mancher Hinsicht richtig ist. Allein selbst wenn man der Ansicht ist, daß seine Theologie aus den herkömmlichen Quellen schöpft, so muß man doch zugestehen, daß Staupitz eine in seiner Zeit unter den römischen Geistlichen ungewöhnliche Kenntniß und eine besondere Vorliebe für die Literatur der Gottesfreunde besessen, und daß dieselbe einen starken Einfluß auf ihn gewonnen hat — einen Einfluß, der freilich aus naheliegenden Gründen nicht so sehr in den Druckschriften, als in den Predigten und in den vertraulichen Erörterungen mit den Freunden zu Tage getreten ist.

Wer an diesen Thatsachen zweifelt, den kann man einfach darauf verweisen, daß die Sprache des Staupitz in allen seinen Schriften eine große Abhängigkeit von der Sprache Taulers und der Gottesfreunde zeigt, und daß vor Allem jener sog. Spiri-

Digitized by Google

tualismus, den man ihm vorzuwerfen pflegt, d. h. das Zurücktreten der Idee von der Heilsvermittlung durch die Kirche, mit Sicherheit auf dieſelbe Quelle weiſt, daß ferner die wichtige Lehre von der Buße, ſowie die Auffaſſung von dem Verhältniß zwiſchen dem Wirken Gottes und dem Thun des Menſchen (wie neuerdings noch von Dieckhoff nachgewieſen worden iſt) aus der deutſchen Myſtik geſchöpft ſind.

Nicht am wenigſten aber ſpiegelt ſich des Staupitz Vorliebe für die Gottesfreunde in dem Umſtand wieder, daß die jüngeren Brüder, denen er der Lehrer und Leiter war, und mit denen er vertraulich und brüderlich verkehrte, eine unter den Prieſtern und Ordensgeiſtlichen jener Zeit faſt ausgeſtorbene Hinneigung zu denſelben Quellen religiöſen Lebens an den Tag legen. So wiſſen wir von Joh. Lang, der zu Erfurt Auguſtiner geworden und ſpäter dem Staupitz nahe getreten war, daß er den Tauler beſonders ſchätzte.[1])

Es dauerte nicht lange, da war Luther von der gleichen Vorliebe beſeelt.[2]) Am 14. Dec. 1516 ſchreibt er an Spalatin: „Wenn es dich erfreut, die reine, ächte und der alten ähnlichſte Theologie zu leſen, welche in deutſcher Sprache erſchienen iſt, ſo kannſt du dir die Predigten Joh. Taulers vom Predigerorden verſchaffen, von welcher ich dir hier gleichſam einen Auszug ſende. Denn ich habe weder in lateiniſcher noch in unſerer Sprache eine heilſamere und mehr mit dem Evangelium übereinſtimmende Theologie gefunden".[3])

---

1) Im October 1516 ſchreibt Luther an Lang: „Gieb Acht, daß Du gemäß Deinem Tauler ausharrſt." De Wette I, 33.

2) Wie groß Luthers Verehrung für Staupitz damals war, ſieht man aus dem Brief des Erſteren an C. Scheurl vom 27. Jan. 1517 (de Wette I, 49), wo es heißt: „Quid enim jucundius scribere potuisti, quam quod Rev. Patrem, imo Christum in organo suo, Vicario nostro, tam dignis extulisti praeconiis.

3) De Wette I, 44.

Der Auszug, den er ſchickte, war eine kleine Schrift, die im J. 1515 oder 1516 ein Anhänger dieſer Literatur dem Luther zugänglich gemacht hatte und die Luther dann unter dem Titel „Eyn deutſch Theologia“ veröffentlichte, eine Schrift, die laut alter Vorrede von einem „Gottesfreund“ verfaßt war, der ehedem ein Deutſchordensherr zu Frankfurt geweſen war.

Luther ſelbſt erzählt uns, wie ſich aus dieſen Anregungen für ihn eine ganz neue Welt erſchloß und wie die Theologie des Thomas von Aquino und der Scholaſtiker allmählich dagegen in den Hintergrund trat. Er bezeugt zugleich, daß dieſe Myſtik den ſchulmäßigen Theologen ſeiner Zeit ganz unbekannt war; Niemand hatte ihn darauf hingewieſen, Niemand ihren Werth betont; gleichwohl weiß ich, ſagt Luther, „daß ich mehr der reinen göttlichen Lehre darin gefunden habe, denn in allen Büchern der Schullehrer auf allen Univerſitäten“. In einem Brief an Spalatin theilt er hocherfreut dieſem ſeine Entdeckung mit: „Ich bitte dich noch einmal, glaube mir doch und folge mir und kaufe dir das Buch Taulers, dazu ich dich auch zuvor ermahnt habe, wo du es nur immer bekommen kannſt. — Denn das iſt ein Buch, darinnen du finden wirſt ſolche Kunſt der reinen und heilſamen Lehre, dargegen jetzt alle andere Kunſt eiſern und irdiſch iſt“.

Im J. 1518 ſchrieb Luther zu der zweiten Ausgabe der deutſchen Theologie eine Vorrede, die folgende merkwürdige Stelle enthält:

„Dies edle Büchlein, ſo arm und ungeſchmückt es iſt in Worten und menſchlicher Weisheit, alſo und vielmehr reicher und überköſtlicher iſt es in Kunſt und göttlicher Weisheit. Und daß ich noch meinen alten Narren rühme, iſt mir nächſt der Biblien und S. Auguſtin nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernet hab und will, was Gott, Chriſtus, Menſch und alle Dinge ſein. Und befinde nun allererſt,

daß wahr ſei, das etliche Hochgelehrte von uns Wittenbergiſchen Theologen ſchimpflich reden, als wollten wir neue Dinge fürnehmen, gleich als wären nicht vorhin und anderswo auch Leute geweſen. Ja freilich ſind ſie geweſen, aber Gottes Zorn, durch unſere Sünde verwirkt, hat uns nicht laſſen würdig ſein, dieſelben zu ſehen oder hören. Denn am Tage iſt, daß in den Univerſitäten eine lange Zeit ſolches nicht gehandelt, dahin bracht iſt, daß das h. Wort Gottes nicht allein unter der Bank gelegen, ſondern von Staub und Motten nahend verweſet".[1])

Es iſt hier nicht meine Abſicht, auf die Geſchichte der geiſtigen Entwicklung, die ſich in Luther unter dem Einfluß dieſer Ideen vollzog, näher einzugehen. Nur einen Punkt, deſſen Wichtigkeit Luther ſelbſt betont, will ich hier erwähnen, nämlich die Umwandlung ſeiner Auffaſſung über den Begriff der Buße.

Wir haben oben bemerkt, daß Staupitz nach Dieckhoffs Nachweis ſeine Lehre von der Buße aus der ſpezifiſch deutſchen Myſtik geſchöpft hatte. Luther bezeugt nun, daß der Unterricht, den er von Staupitz gerade in dieſem Punkt empfing, ſein ganzes Fühlen und Denken beeinflußt hat. Am 30. Mai 1518 ſchreibt er an Staupitz:

„Ich bin eingedenk, ehrwürdiger Vater, daß bei den holdſeligen und heilſamen Reden von dir, durch welche der Herr Jeſus mich wunderbar zu tröſten pflegte, auch einmal das Wort ‚Buße' erwähnt worden iſt, da wir, voll Jammer über die vielen Gewiſſensnöthe und jene Henkersknechte, die mit unzähligen, unerträglichen Vorſchriften lehren, wie man beichten ſolle, dich wie vom Himmel her das Wort ſagen hörten: wahre Buße ſei nur die, welche mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott anfängt und daß der Anfang der Buße ſei, was jenen als das Ende und der Abſchluß gilt. Es haftete dies Wort in mir wie

1) M. Luthers Werke. Weimarer Ausg. 1883 ff. I, 378.

der Pfeil eines Starken und ich fing gleich darauf an, es mit den Sprüchen der Schrift, welche die Buße lehren, zu vergleichen und siehe, die Worte stimmten von allen Seiten so mit dieser Meinung überein, daß während es früher in der ganzen Schrift kein so bitteres Wort als das Wort Buße für mich gab — obwohl ich beständig vor Gott heuchelte und eine erzwungene und erdichtete Liebe auszudrücken versuchte — mir jetzt nichts Süßeres oder Angenehmeres zu hören war als Buße. Also werden uns die Gebote Gottes süß, wenn wir einsehen, daß sie nicht bloß in Büchern, sondern in den Wunden des Heilands zu lesen sind". [1])

Er war zu der Ueberzeugung gekommen, daß nicht Werke und Leistungen, wie die kirchliche Praxis sie aufzuerlegen pflegte, sondern die Umwandlung des Sinnes bei der Buße das Wesentliche seien.

Diese neue Erkenntniß wurde für ihn der Anlaß, auch in anderen Auffassungen nach besserer Einsicht zu streben und indem er es wagte, seine bessere Erkenntniß öffentlich vorzutragen, gerieth er, wie er selbst erzählt, zuerst in jene äußeren Kämpfe, die nach einigen Jahren eine so gewaltige Ausdehnung gewinnen sollten.

In einem merkwürdigen Brief vom 31. März 1518 bezeugt er, daß die Anregungen, die er aus Staupitz' Schriften und der Mystik nahm, ihm in Bezug auf den Kernpunkt seiner Theologie, nämlich in Betreff der Rechtfertigungslehre, besondere Förderung gewährt haben. [2]) Indem er hervorhebt, daß er die guten Werke (im römisch-kirchlichen Sinn) verwerfe, fährt er fort: „Ich bin

1) De Wette I, 116.

2) Als Luther im J. 1520 bis zur Verwerfung des Fegfeuers fortgeschritten war, beruft er sich hierfür, außer auf die Bibel (die Psalmen), namentlich auf Tauler: Praeter hos Taulerus manifeste multis in locis idem habet. De Wette 1, 464. Also war ihm auch hier die Mystik die Wegweiserin.

freilich nur der Theologie Taulers und jenes Büchleins gefolgt, welches du neulich unſerem chriſtlichen Aurifaber zum Druck gegeben haſt (es iſt des Staupitz Büchlein von der Liebe gemeint [1]); ich lehre, daß die Menſchen auf nichts anderes ihr Vertrauen ſetzen ſollen als auf Jeſus Chriſtus allein, nicht auf Gebete und Verdienſte oder ihre Werke; weil wir nicht durch unſer Laufen, ſondern durch Gottes Erbarmen ſelig werden". — „Eben dieſelben (Gegner) erwecken mir wegen der ſcholaſtiſchen Lehren Haß; weil ich die Myſtiker und die Bibel [2] jenen vorziehe, ſind ſie faſt unſinnig vor Gluth des Haſſes". [3]

Im Herbſt 1518 wiederholt Luther ſeine Verſicherung, daß er auf dem bis dahin eingehaltenen Wege bleiben wolle und daß ihn die römiſchen Maßregeln nicht kümmerten. Es gebe unter den Menſchen nur einen, den er zu beleidigen fürchte, den Staupitz, dem er vertraue. [4]

Von da an pflegte Luther zu ſagen, daß er durch dieſe Lehre wie neu geboren worden ſei, und daß er Staupitz in dieſem Sinne als ſeinen geiſtlichen Vater rühmen müſſe. [5] Er giebt damit deutlich zu erkennen, daß er dasjenige, was ihm Staupitz vermittelt hatte, d. h. die Theologie der ſog. Myſtik, damals als den weſentlichſten Theil ſeiner ganzen Lehre betrachtete.

---

1) Am 5. März 1518 ſchreibt Luther an Scheurl: Quam vellem denuo apud vos excudi libellum de charitate rev. P. Vicarii nostri editum recentissime et Monachi declamatum (de Wette I, 96).

2) Man bemerke, daß er die Myſtiker ſogar vor der Bibel nennt.

3) De Wette I, 102.

4) Brief von Staupitz vom 1. Sept. 1518, de Wette I, 137.

5) Luther an Churfürſt Joh. Friedrich, 1515, März 27: (Dr. Staupitz), „welchen ich rühmen muß (wo ich nicht ein verdampter undankbar bepſtlicher Eſel ſein will), daß er erſtlich mein vater in dieſer lere geweſt iſt und yn Chriſto geboren hat." Burckhardt, Briefwechſel. S. 465.

## Viertes Capitel.

# Die altevangeliſchen Gemeinden vor der Reformation.

Die „deutſche Theologie“ und die „Gottesfreunde“. — Zur Beurtheilung der Waldenſer. — Bekenntniß-Gemeinſchaft oder Geſinnungs-Gemeinſchaft. — Die Arkandisciplin. — Die altevangeliſchen Gemeinden als ſelbſtändige Grundgeſtalt chriſtlichen Lebens. — Verbreitete Meinungen und eigentliche Lehren. — Betonung der Herrenworte. — Das „Geſetz Chriſti“. — Die Gelaſſenheit. — Brüderlichkeit. — Glaube, Liebe, Hoffnung. — Bekenntnißſchriften. — Die Sekten-Namen. — Das Alter der Gemeinden.

In und mit der „deutſchen Theologie“, deren Verfaſſer, wie wir wiſſen, ein Gottesfreund des 14. Jahrh. geweſen war, hatte Luther die Glaubenslehre kennen gelernt und ſich zu eigen gemacht, welche ſeit Jahrhunderten von der altdeutſchen Oppoſition vertreten worden war und die einen Theil der Theologie jener Chriſten-Gemeinden bildete, die ſeit alten Zeiten den Namen Gottesfreunde unter ſich zur Bezeichnung ihrer Wander-Prediger gebrauchten.[1])

Wir wiſſen, daß es Staupitz geweſen war, welcher Luther in die altdeutſche Theologie eingeführt hatte; wer aber die Lehrer des Staupitz auf dieſem Gebiete geweſen ſind, darüber werden wir nur dann ein Urtheil abzugeben im Stande ſein, wenn wir uns über die Richtungen und Gemeinſchaften, welche die Träger dieſer Literatur waren und über ihre Geſchichte in den letzten

1) Daß der Name amici dei bei den ſog. Waldenſern in der Mark Brandenburg und in Pommern die Sendboten (Apoſtel) bezeichnet, ſ. bei Wattenbach, Ueber die Inquiſition gegen die Waldenſer. Berlin 1886. S. 40. Vgl. Keller, Die Reformation u. ſ. w. Leipzig 1885. (Regiſter unter Gottesfrennde.)

Jahrhunderten vor der Reformation Klarheit zu verſchaffen ſuchen. Es iſt dies um ſo unerläßlicher, weil nur nach Erledigung dieſer Vorfrage ein klares Urtheil über die weitere Entwickelung der reformatoriſchen Bewegung und zumal über die Herausbildung des Gegenſatzes zwiſchen Staupitz und Luther, den wir bald kennen lernen werden, gewonnen werden kann.

---

Bis in die neueren Zeiten hinein ſind alle evangeliſchen Forſcher, gleichviel wie ſie über das Alter und die Reinheit der Lehre der ſog. Waldenſer gedacht haben, darüber einig geweſen, daß dieſelben „eine epochemachende Bedeutung für die abendländiſche Chriſtenheit gehabt haben",[1]) und daß ſie „zu den leuchtendſten Erſcheinungen der ganzen Kirche Chriſti gehören".[2]) Eben ſo hat man mit wenigen Ausnahmen ſtets eingeräumt, daß dieſelben „auf dem Wege evangeliſcher Freiheit weit vorgeſchritten waren" (J. H. Kurtz) und daß ſie zu den Zeugen der evangeliſchen Wahrheit zu zählen ſind. Neuerdings dagegen hat man angeblich die Entdeckung gemacht, daß der Glaube dieſer Gemeinden die „Linie des katholiſchen Lebensideals" auf keinem Punkte überſchreitet, daß dieſelben im Grunde „römiſch-katholiſch gerichtet waren", und daß in ihnen nicht einmal eine Vorſtufe für die evangeliſche Lehre zu erkennen iſt.[3])

---

1) W. Dieckhoff, Die Waldenſer u. ſ. w. Göttingen 1851. S. 212.

2) G. Lechler, Joh. v. Wiclif. Lpz. 1872. I, 46.

3) Montet, Ed., Hist. litt. des Vaudois du Piemont. Paris 1885. S. 41: „Les communautés réligieuses fondées par les Vaudois acceptent à un petit nombre d'exceptions près, la dogmatique de l'Eglise catholique. — Mit Montet ſtimmt überein K. Müller, Die Waldenſer und ihre einzelnen Gruppen. Gotha, Perthes 1886. Nach Müller hat Ritſchl den Beweis erbracht, daß die älteren Reformunternehmungen „von den Grundlagen und Kräften ſpezifiſch evangeliſcher Frömmigkeit auch nicht eine Spur aufweiſen". Gießener Vorträge 1887 S. 34.

Dieſe Anſicht iſt, ſo beſtimmt ſie ausgeſprochen ward und ſo ſehr ſie ſich den Schein eines rein ſachlichen Urtheils zu geben ſuchte, in ihrer Uebertreibung und Unhaltbarkeit ſofort erkannt worden und hat alsbald von berufener Seite die Abfertigung erfahren, welche ſie verdiente;[1]) aber es iſt doch durch ſie vielfach eine Verwirrung eingetreten, welche es nothwendig macht, die ganze Frage noch einmal näher zu erörtern, als es ohne dieſe Meinungsverſchiedenheit hier geſchehen ſein würde.

In meiner Geſchichte der Reformation und der älteren Reformparteien, die im Herbſt 1884 von mir abgeſchloſſen und im Januar 1885 veröffentlicht wurde, habe ich zuerſt darauf hingewieſen, daß das Dunkel, welches über der Geſchichte dieſer Gemeinden vielfach noch heute ruht, nur dann erfolgreich aufgehellt werden kann, wenn man die Geſchichte der Sekten-Namen und der dieſen ſog. Ketzer-Gemeinden eigenthümlichen Einrichtung des Apoſtolats näher unterſucht. Ich hatte im Beſonderen darauf hingewieſen, daß die Namen Waldenſer, Arme von Lyon u. ſ. w. geprüft werden müßten, und daß die Mehrzahl der Sekten-Namen von den Eigenthümlichkeiten des Collegiums der Wanderprediger hergenommen ſeien, daß namentlich die Namen „Arme", „Gute Leute", „Winkeler", „Gottesfreunde" u. ſ. w. nicht die Gemeinden, ſondern nur einen ge-

1) In der Abhandlung Wilh. Pregers, Ueber das Verhältniß der Taboriten zu den Waldeſiern des 14. Jahrh. (Aus d. Abhh. d. K. b. Ak. d. Wiſſ. III. Cl. XVIII. Bd. 1. Abthl.) München 1887. Dort ſagt Preger S. 44 über K. Müllers Waldenſer-Studien unter Anderm: „Wenn ich dieſe allgemeine Charakteriſtik der Waldeſier überdenke, kann ich mich nur verwundern, daß in derſelben der weſentlichſte Grundſatz der Waldeſier, der ſchon in ihrer Anfangsgeſchichte hervortritt und ſehr bald mit bewußter Klarheit als beherrſchendes Princip ausgeſprochen und durch alle folgenden Zeiten feſtgehalten wird, der Grundſatz, daß die h. Schrift die einzige Richtſchnur für Glauben und Lehre der Kirche ſei, gar nicht erwähnt wird u. ſ. w." Dieſe einzige Bemerkung charakteriſirt in der That die Müllerſchen Forſchungen hinreichend.

wiſſen Stand von Geiſtlichen bezeichneten.[1]) Ich brauche an dieſer Stelle nur zu wiederholen, was ich damals geſagt habe; des Näheren kann ich hier nicht noch einmal auf dieſe Erörterungen eingehen.

Ein weiterer grundlegender Irrthum in der Beurtheilung der älteren evangeliſchen Richtungen liegt darin, daß man bisher vielfach geglaubt hat, in ihnen eine Kirche oder eine Bekenntniß- und Cultus-Gemeinſchaft auf rechtlicher Grundlage im Sinne der römiſchen oder der lutheriſchen Kirche vor ſich zu haben. Vielmehr liegt das Eigenthümliche der ſog. Waldenſer darin, daß ſie keine Rechtsgemeinſchaft, ſondern eine Bruderſchaft ſein wollten, daß Bekenntnißſchriften, berufsmäßige Prieſter, Kirchen, Sakramente u. ſ. w. kein nothwendiges Kennzeichen für ſie waren und daß ſie vielmehr eine Geſinnungs-Gemeinſchaft bilden wollten.

Obwohl ſie überzeugt waren, daß Chriſtus in ſeiner Gemeinde beſtimmte religiöſe Formen und Gebräuche eingeſetzt habe und obgleich ſie allezeit danach ſtrebten, eben dieſe Formen in öffentliche Uebung nehmen zu können, ſo waren ſie doch überzeugt, daß Chriſtus das Seelenheil an dieſe Bräuche nicht habe binden wollen und daß weder die Taufe die Tilgung der Schuld

1) Ich verweiſe auf das Regiſter meines erwähnten Buchs s. v. „Apoſtel". — Man kann ſich das Erſtaunen denken, mit dem ich in der im October 1886 erſchienenen Gegenſchrift K. Müllers, Die Waldenſer u. ſ. w. S. 11 den Abſchnitt II las, welcher die Ueberſchrift trägt: „Die Bedeutung des Namens „Waldenſer", „Arme von Lyon", „lombardiſche Arme" u. ſ. w., wo es unter Anderem S. 12 heißt: „Ich unterſuche daher hier den mittelalterlichen Gebrauch der Namen, welche die Sekte führt, und ſtelle als Ergebniß voran: Vom 12. bis zum 14. Jahrh. und theilweiſe noch länger verſtehen alle außerdeutſchen Quellen, die eine genauere Kenntniß verrathen, unter Waldenſern, Armen u. ſ. w. nicht etwaige Gemeinden oder deren Mitglieder, ſondern die apoſtoliſchen Reiſeprediger." Das iſt alſo ein Ergebniß K. Müllers! Ueber weitere ähnliche „Ergebniſſe" Müllers ſ. unten Cap. 10.

oder die Seligkeit gewährleiſte noch das Abendmahl oder die Beichte den Zugang zu Gottes Gnade eröffne.[1])

Es gab für dieſe Gemeinden — ſelbſt den Namen Kirche pflegten ſie gern zu vermeiden — eine Heilsvermittlung durch äußere Gnadenmittel überhaupt nicht und die Sakramente, welche die herrſchenden Kirchen als ſolche bezeichneten, waren für ſie Ceremonien nnd äußere Formen, die dem Chriſten weder ſchädlich noch nützlich ſein konnten, deren Gebrauch er aber dort, wo derſelbe den Schein der Heuchelei wachrufen mußte, beſſer unterließ. Wie indeſſen die älteſten Chriſten ſich am jüdiſchen Tempeldienſt betheiligt hatten, ſo blieb auch für dieſe Chriſten die Möglichkeit der Theilnahme am Cultus der herrſchenden Kirchen möglich und ſo konnten ſie innerhalb der Kirchen im Stillen exiſtiren, ſo lange man ihre Verſammlungen, ihre Predigten und Gebete nicht gewaltſam verhinderte.

Von den ſog. Waldenſern des 14. und 15. Jahrh. in Pommern und der Mark Brandenburg ſagt W. Wattenbach: „Sie waren die ‚Stillen' im Lande, hielten ſtrenge auf ſittlichen Wandel und verſäumten dabei nicht die gewöhnlichen kirchlichen Pflichten, ſo daß die Pfarrer keinen Grund hatten, ſie zu ſtören; ſie opferten, wie ſie ſelbſt ſagen, nicht für das Seelenheil, ſondern zum Nutzen und Beßten der Pfarrer und vermuthlich recht reichlich, um ungeſtört zu bleiben".[2])

---

1) Wenn Einzelne hierin etwa anders gedacht haben, ſo beweiſt das nichts für die Geſammtheit. Wir werden unten den Unterſchied der Meinungen und der eigentlichen Lehre kennen lernen. Als Vertreter der letzteren können nur allgemein in den Gemeinden anerkannte Autoritäten betrachtet werden.

2) W. Wattenbach, Ueber die Inquiſition gegen die Waldenſer in Pommern nnd der Mark Brandenburg. Berlin 1886. S. 35. — Vgl. ebenda S. 22, wo von der „immer wiederkehrenden Antwort" der Angeklagten berichtet wird, daß ſie Weihwaſſer genommen und andere Bräuche, die ſie nicht billigten, mitgemacht hätten, „propter homines" nnd „ne notarentur". — Im J. 1556 wirft Erasmus Alberus in ſeiner Schmähſchrift den „Wieder-

Dieſe Anpaſſung ging natürlich nur ſo weit, als die herrſchende Kirche ſie nicht zu Handlungen zwang, die ſie für Sünde hielten, und es iſt bemerkenswerth, daß gerade durch ſolche Weigerungen überall die Ketzerprozeſſe hervorgerufen wurden. Anklagen auf mangelnde kirchliche Bethätigung kommen eigentlich nie oder ſelten vor.

Dieſe Verhältniſſe ſind die Urſache, daß die Nachrichten, welche über die „Ketzergemeinden“ in die Oeffentlichkeit gedrungen ſind, im Vergleich zu deren wahrer Ausdehnung gering ſind.

Allein es iſt grundfalſch, zu glauben, daß die Parteien jemals vernichtet oder unthätig geweſen ſeien. Sobald die Möglichkeit öffentlicher Verſammlungen und der öffentlichen Uebung derjenigen gottesdienſtlichen Formen, die ſie für ſchriftgemäß hielten, durch den Druck der Verfolgung unmöglich geworden war, zogen die Brüder ſich in die Stille zurück und ſetzten ihre Andachten im Geheimen und je nach Umſtänden auch unter anderen Formen fort. Der Schwerpunkt wurde in die häuslichen Kreiſe verlegt und die Wirkſamkeit nur auf die Einverſtandenen ausgedehnt. Man hielt ſich ruhig und wartete beſſere Zeiten ab, aber untergehen ließ man die Gemeinden nicht.

---

täufern“ vor: „Es lehren etliche Wiedertäufer, ſie mögen in beide, in der Papiſten und Evangeliſchen Kirchen gehen, aber ihre Lehre und Gottesdienſt für nichts achten“. Aehnliche Auffaſſungen treten ſelbſt bei den „Schweizer Brüdern“ gelegentlich des Geſprächs zu Zofingen im J. 1532 deutlich hervor. (Hrsg. v. Magiſtrat der Stadt Bern 1532. Ein Exemplar in Wolfenbüttel.) Dort erklärt der Wortführer der „Täufer“, daß er ein Mitglied der päpſtlichen Kirche unter Umſtänden (d. h. wenn es ſich von den Sakramenten fern halte) als „Bruder“ anerkennen könne. Auf die Frage: „Glaubet ihr, daß eine einzige, gemeine heilige chriſtliche Kirche ſei, verborgen in der ganzen Welt bei allen Gläubigen?“ erklärte derſelbe Täufer: „Ja, in den Gläubigen, die dem Geiſt Gottes ſich unterwerfen.“ — Ganz ähnlich: Joh. Dekmatel, Anleitung zum chriſtl. Glauben. Amſterd. 1746. Lektion 59.

Das Band, welches dieſe Gemeinden oder Bruderſchaften trotz der Weitherzigkeit in der Duldung religiöſer Anſichten, die ihnen eigenthümlich war, umſchlang und feſt zuſammenhielt, war die Organiſation und Verfaſſung, welcher ſie eine beſondere Wichtigkeit beimaßen. Sie glaubten und lehrten, daß eine Gemeinde auch dort vorhanden ſei, wo nur wenige Chriſten ſich zu einer ſolchen zuſammenfinden; aber ſie forderten, daß dieſe Gemeinde auf Grund der Befehle Chriſti regelmäßig organiſirt und in regelmäßiger Verbindung mit der Geſammtgemeinſchaft durch die apoſtoliſche Succeſſion oder „die Handauflegung der Biſchöfe" geblieben ſei.

In der ſchwierigen Lage, in welcher ſie ſich der Uebermacht ihrer Feinde gegenüber, die jede freie Bewegung hemmten, faſt ſtets befanden, konnte es nicht fehlen, daß einerſeits manche ihrer Ideen verkümmerten, andererſeits mancherlei Anpaſſungen eintraten, die es für die heutige Forſchung ſchwer machen, eine klare Scheidung deſſen, was für das Weſen der Partei charakteriſtiſch iſt, von demjenigen, was lediglich Anpaſſung war, vorzunehmen. Sicherlich haben ſie als Partei mancherlei zugelaſſen, was ſie, obwohl es zu ihren Anſchauungen nicht paßte, unter dem Druck der Verfolgung nicht hindern konnten. So kommt es, daß ſie dem heutigen Forſcher leicht katholiſcher erſcheinen, als ſie es in Wirklichkeit waren.

---

Man kann ſich die Eigenthümlichkeiten und das Weſen der älteren evangeliſchen Richtungen — ich werde ſie unter dem Namen der altevangeliſchen Gemeinden zuſammenfaſſen — nur dann klar machen, wenn man ſich die Thatſache gegenwärtig hält, daß dieſe Gemeinden in allen weſentlichen Stücken den altchriſtlichen Gemeinden außerordentlich verwandt ſind.

Man weiß, daß weder die altteſtamentliche Theokratie noch

der heidniſche Staat für die apoſtoliſchen Gemeinden ein Hinderniß geweſen iſt, ihr Daſein mit beſtimmten Organen und Ordnungen fortzupflanzen[1]), und daß es ihnen vermöge ihrer Grundſätze möglich war, ihren Gemeinden, die als ſolche verboten waren, die Form von Bruderſchaften, Gilden, Corporationen und Genoſſenſchaften zu geben, für welche ſie die Exiſtenzberechtigung vom Staat erhalten konnten und erhielten.

Allerdings entſtand für die Mitglieder von Gemeinden, die in der Form der erlaubten Collegien (Collegia licita) lebten, die Nothwendigkeit, ſich der herrſchenden Staats-Religion oder dem Tempeldienſt anzupaſſen und mithin äußerlich ein Syſtem anzuerkennen, deſſen innere Berechtigung ſie beſtritten. So lange es ſich indeſſen um bloße Formen handelte, waren ſie im Stande, ſich zu unterwerfen. Denn auch Chriſtus hatte zwar für ſich und die Seinen die Verpflichtung zur Entrichtung der Tempelſteuer grundſätzlich geleugnet, aber thatſächlich doch, um Anſtoß zu vermeiden, dieſe Abgabe entrichtet (Matth. 17, 23 ff).

Es entſtanden aus der Zwangslage, in der die verbotenen Gemeinden ſich im römiſchen Reich befanden, eine Reihe von Folgerungen, die ſicherlich von ihren Vertretern lieber vermieden worden wären, die aber, nachdem ſie einmal unvermeidlich geworden waren, von weitreichenden Wirkungen geworden ſind. Dahin gehören die Anpaſſung der Gemeinden an weltliche Formen und vor Allem die Einführung der ſog. Arkandisciplin.[2])

---

1) Näheres bei Lechler, Das apoſtol. und das nachapoſtol. Zeitalter. 3. Aufl. 1885. S. 92 f.

2) Sie ergab ſich mit der Zweitheilung des Gottesdienſtes von ſelbſt. Die Verwaltung der Sakramente wurde nicht bloß vor den Nichtchriſten, ſondern auch vor den Katechumenen, die im übrigen als Chriſten und Brüder galten, geheim gehalten. Erſt mit der Ertheilung der Taufe, die durchweg im ſpäteren Alter erfolgte, erfuhren die Brüder alle Geheimniſſe. Bis um das J. 150 iſt keine einzige ſichere Spur der Kindertaufe

Ganz ähnlich war die Stellung der mittelalterlichen „Ketzer-Gemeinden" zur römisch-katholischen Kirche, die ja in vieler Hinsicht als die Erneuerung des alttestamentlichen Priesterthums und des heidnischen Staatskirchenthums dastand. Sie waren ebenfalls vermöge ihrer Prinzipien fähig, sich unter der neuen römischen Weltkirche in derselben Weise fortzupflanzen, wie die altchristlichen Gemeinden sich unter dem römischen Welt-Staat fortgepflanzt hatten und dies um so eher, weil die neue Weltkirche, wie sie seit Kaiser Constantin bestand, das alte Christenthum zwar bedeckt und verhüllt, aber doch dem Wesen nach zum Theil in sich aufgenommen[1]) und die altchristlichen Urkunden im Canon des Neuen Testaments zur ergänzenden Richtschnur des Glaubens erklärt und unter sich fortgepflanzt hatte.

Es ist merkwürdig, daß auch die mittelalterlichen Ketzer-Gemeinden gerade die Gilden der Handwerker jedesmal dann, wenn sie von der Weltkirche verfolgt wurden, zur Rückzugslinie wählten und in diesen Kreisen in aller Stille ihr Gemeindeleben fortsetzten — eine Thatsache, durch die es sich erklärt, daß eine Reihe der gebräuchlichsten Sekten-Namen (wie Tisserands, Patarener u. s. w.) von Gewerben hergenommen sind, die andererseits aber auch die Fortsetzung der Arkandisciplin, wie sie in den altchristlichen Gemeinden üblich war, nothwendig machte.[2])

---

Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten dieser Gemeinden, daß ihr Widerspruch gegen die herrschende Kirche sich keineswegs

---

nachweisbar. — Ueber die Arkandisciplin vgl. Bonwetsch in d. Ztsch. f. histor. Theol. 1873.

1) S. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 344.

2) Wattenbach, Ueber die Inquisition gegen die Waldenser. 1886. S. 66, erwähnt folgende Aussage des P. Beyer: „Crediderit, quemlibet in sua fide salvari et quod ideo appellaverit nos dy vremden, quia non haberemus ita bonas secretas doctrinas et operibus notiores essent Deo."

bloß auf irgend einen einzelnen Punkt der Lehre oder der kirchlichen Ordnung erſtreckte, ſondern daß ihre Oppoſition einen grundſätzlichen Charakter trug und einen das ganze Gebäude umfaſſenden Widerſpruch darſtellte. [1])

Man kann ſich die Wichtigkeit dieſer Thatſache durch ein Beiſpiel klar machen. Die meiſten Häretiker des Alterthums, die Arianer, Monarchianer, Monophyſiten, Pelagianer u. ſ. w. hatten ihren Widerſpruch an irgend einen wichtigen Satz des Lehrgebäudes angeknüpft, das Gebäude ſelbſt aber mit Ausnahme dieſes Satzes doch im Großen und Ganzen unangetaſtet gelaſſen. Dies war vielleicht nach der einen Seite hin für ſie vortheilhaft, nach der andern aber doch ſo nachtheilig, daß ſie ſchließlich jedesmal völlig beſiegt und aufgeſogen worden ſind.

Es war eben, wie ich an anderer Stelle nachgewieſen habe [2]), nicht irgend eine beſtimmte Beſonderheit oder Häreſie, ſondern eine ſelbſtändige Grundgeſtalt des Chriſtenthums, welche dieſe altevangeliſchen Gemeinden vertraten.

Der Schwerpunkt dieſer Form chriſtlichen Weſens lag überhaupt nicht in der Lehre, ſondern im Leben, nicht im Prieſterthum oder der Kirche, ſondern in der chriſtlichen Gemeinde.

Nach der Ueberzeugung dieſer Chriſten hatte Chriſtus nicht nur ſelbſt eine Gemeinde geſtiftet, ſondern auch in Bezug auf die Gemeinde-Verfaſſung bindende Vorſchriften gegeben. Die Befolgung dieſer Gebote und die Beobachtung der apoſtoliſchen Gemeindeordnung gehörte nach ihrer Ueberzeugung zum Weſen der rechten Gemeinde.

Nachdem Chriſtus ſich ſelbſt zum Opfer dargebracht hatte,

---

1) Dies iſt ſchon von G. Lechler, Joh. v. Wiclif Lpz. 1873 I, S. 42 beobachtet worden.

2) Zur Geſchichte der altevangeliſchen Gemeinden. Vortrag, geh. zu Berlin am 20. April 1887. Berlin, E. S. Mittler, 1887.

war der Zweck, den Juden und Heiden durch den Opferkultus erſtrebten, nämlich die Verſöhnung Gottes, ein für alle Mal erreicht. Damit war der altteſtamentliche Opferdienſt und das daran geknüpfte Prieſterthum beſeitigt und an ſeine Stelle gemäß Chriſti Weiſung das allgemeinen Prieſterthum aller Gläubigen getreten. Dieſes allgemeine Prieſterthum ſchloß jedes menſchliche Mittleramt aus und berief die Gemeinde bei Beſtellung der Aemter und Uebung der Zucht zu weſentlicher Mitwirkung.

Die chriſtliche Gemeinde war aber nach ihrer Ueberzeugung — und hierin trafen ſie abermals mit der altchriſtlichen Auffaſſung vollkommen zuſammen — keine Rechtsgemeinſchaft, ſondern ein freiwilliger Bund von Brüdern, welche ihren Willen kundgegeben haben, fernerhin im Glauben und Gehorſam ihres Herrn und Meiſters zu leben und zu wandeln.

Demnach beruht die Gemeinde ihrem Weſen nach auf dem Grundſatz der Freiheit und Freiwilligkeit.[1])

Sie kannten unter ihren Mitgliedern keine Unmündigen und noch weniger ſolche, die ihr durch Zwang angehörten. Sie verwarfen jeglichen Zwang in Sachen des chriſtlichen Glaubens und die Gewiſſensfreiheit war eines ihrer vornehmſten Prinzipien.

---

Man hat mit Recht geſagt, daß es unbillig ſei, wenn man, um ſich ein Bild von Luthers Lehre zu machen, die Männer, die in ſeinem Namen an vielen Orten (z. B. ſchon 1521 in Erfurt) Gewaltthätigkeiten verübten, abfragen wolle. Genau daſſelbe trifft auf die „Waldenſer" zu. Gewiß waren ſonder-

---

1) „Die Grundlage des Taboritenthums" (ſagt Fr. v. Bezold, Zur Geſch. d. Huſitenthums. München 1874. S. 65 f.) war die Gemeinde (obec), d. h. der Inbegriff der gläubigen Brüder und Schweſtern, welche ſich freiwillig zuſammengefunden hatten, um vereint zu leben und zu ſterben." Daß mit dieſem Grundſatz der Freiwilligkeit das Prinzip der Gewiſſensfreiheit von ſelbſt gegeben iſt, wird auch dem blödeſten Auge klar ſein.

bare Meinungen verſchiedener Art unter ihnen verbreitet, aber es iſt die Pflicht der unpartheiiſchen Geſchichtſchreibung, die eigentliche Lehre von den verbreiteten Meinungen klar zu unterſcheiden und ſobald man dies thut, wird man an der Hand ihrer officiellen Kundgebungen finden, daß es ſich hier um eine ſehr beſtimmte und klar ausgeprägte Theologie handelt — eine Theologie, die auf guten und feſten Grundlagen ruht.

Für dieſe Gemeinden war der Glaube feſtgeſtellt in den prophetiſchen Büchern des Alten Teſtaments, ſowie in dem Evangelium Jeſu Chriſti, vor Allem in den Worten, dem Vorbild und dem Leben Chriſti ſelbſt. Mit voller Klarheit tritt in ihren Schriften die Betonung der Herrenworte[1]), zumal der Bergpredigt, in den Vordergrund. „Für die ‚Armen von Lyon' (ſagt G. v. Zezſchwitz) hatte die Bergpredigt die Bedeutung des Evangeliums katexochen".[2]) Aus ihr entnahmen ſie den ihnen ausſchließlich eigenthümlichen Gedanken der evangeliſchen Gebote oder des „Geſetzes Chriſti", der ſich in der beſonderen Faſſung, die ſie ihm gaben, wie ein rother Faden durch ihre ganze Literatur hindurch zieht und ſeit uralten Zeiten (z. B. ſchon bei den ſog. Katharern) nachweisbar iſt.[3])

Eine der erſten Stellen unter dieſen evangeliſchen Geboten nimmt in den uns überlieferten Lehrſchriften und Katechismen

1) Es iſt dies ein Punkt, in welchem dieſe Gemeinden eine merkwürdige Verwandtſchaft mit den altchriſtlichen Gemeinden zeigen. Neuere Forſchungen über die Geſchichte des Kanons (B. Weiß, Lehrb. d. Einleitung in d. N. Teſt. Berlin 1886; Holtzmann, Lehrb. d. hiſt.-krit. Einleitung in d. N. Teſt. Freiburg i/B. 2. Aufl. 1886; vgl. dazu A. Harnack, Theol. Lit.-Ztg. 1886. Nr. 24, Sp. 557) haben uns den Kanon der Herrenworte von den Briefen genau unterſcheiden gelehrt. Erſt ſeit dem Ende des 2. Jahrh. iſt in den Evangelien nicht mehr bloß wie früher der redende Herr die Autorität, ſondern auch der Apoſtel, der ſie geſchrieben hat.

2) Die Katechismen der Waldenſer u. ſ. w. 1863. S. 102.

3) Zezſchwitz a. a. O. S. 101 f.

neben dem Verbot des Schwörens der Satz ein: „Du ſollſt nicht widerſtreben dem Uebel".[1])

Nicht überall und zu allen Zeiten ſcheint die Auslegung, welche die Brüder dieſem Gebot gaben, die gleiche geweſen zu ſein; bald zog man ſehr weitgehende, bald beſchränktere Folgerungen daraus, aber überall tritt uns gerade dieſer Satz in ſeiner beſonderen Betonung als ein Kennzeichen dieſer Chriſten entgegen.

Der Gedanke und die Forderung, welchen ſie damit Ausdruck geben wollten, war im Grunde kein anderer als der, welchen die deutſche Myſtik in das Wort Gelaſſenheit legte, nämlich die Beugung unſeres Eigenwillens und die Freudigkeit, den Willen Gottes zu leiden.

Die Myſtik erkannte in dem Leiden für den, der es im Sinn und Geiſte Chriſti trägt und duldet, eine beſondere Gnadengabe und eine Staffel auf dem Weg zur Einigung mit Chriſtus gemäß dem Herrnworte: „Selig ſind, die da Leid tragen, denn ſie werden getröſtet werden" und der Auslegung dieſes Wortes bei Paulus: „Wie wir Chriſti Leiden reichlich erfahren, ſo erfahren wir auch reichlich Troſt durch Chriſtus" (2. Kor. 1, 5; vergl. 1. Petr. 2, 19 ff.).

In dieſem und dem verwandten Schriftthum iſt viel vom „Leiden Chriſti" die Rede, und zwar wird dieſer Ausdruck oft (wie bei Paulus) im Sinn des Leidens der Chriſten oder des chriſtlichen Leidens gebraucht, an welches hohe Verheißungen in Bezug auf die Erlangung der Gnade und der Seligkeit geknüpft ſind. Denn Chriſtus hat dieſes Leiden, d. h. das gottergebene Dulden oder die leidenswillige Ergebung in unverſchuldete Trübſal, zum Kennzeichen ſeiner rechten Jünger gemacht

1) S. Frage 21 des Waldenſer-Katechismus, hrsg. v. Zezſchwitz a. a. O. S. 17.

und vorausgesagt, daß die, die mit dulden, auch mit herrschen werden (2. Tim. 2, 12) und also der ewigen Qual entgehen. (Off. 14, 12.)

In der That finde ich, daß im Neuen Testament gerade diese Gelassenheit und Leidenswilligkeit im Mittelpunkte des christlichen Gedankenkreises steht und sich durch alle Bücher in gleicher Weise hindurchzieht, ja daß gerade hierin ein Gnadenmittel von besonderem Werth erkannt wird. „Denn das bringt Gnade, heißt es im ersten Petrusbrief, wenn einer, Gottes eingedenk, Unbilden erträgt und unverdient leidet. Denn was wäre es für Ruhm, wenn ihr um Missethat willen Streiche leidet. Wenn ihr aber Gutes thut und geduldig leidet, das bringt Gnade bei Gott. Denn dazu seid ihr berufen, sintemal auch Christus hat gelitten für uns und uns ein Vorbild gelassen, auf daß ihr sollt nachfolgen seinen Fußtapfen".

Insbesondere aber ward dem obenerwähnten Herrngebot in diesen Gemeinden eine Bezugnahme auf das Leiden widerfahrenen Unrechts und auf das Verbot der persönlichen Rache gegeben und hierin waren alle ihre verschiedenen Richtungen einig.

Einige unter ihnen glaubten, daß sie dem Gebot auch eine Anwendung auf die öffentlichen und staatlichen Verhältnisse geben müßten, indem sie lehrten, daß jede Gegenwehr und zwar auch diejenige, die nicht aus Rache, sondern aus Nothwehr entspringt und jede Mitwirkung dabei (welcher Art sie auch sein möge) durch Christus habe verboten werden sollen.[1]) Indessen hat diese Auffassung, soweit ich sie verfolgen kann, stets nur den Charakter einer verbreiteten Meinung, nicht den einer eigentlichen Lehre gehabt, d. h. die Gemeinschaft erkannte auch diejenigen als Brüder an, welche die Meinung nicht theilten, während im Fall

1) Zu den Vertretern dieser Ansicht gehörte Peter Chelcicky. Näheres bei v. Bezold, Zur Gesch. d. Hussitenthums. München 1874. S. 21.

der Beſtreitung eigentlicher Lehren (wohin z. B. das Verbot des Schwurs gehörte) auch die Anerkennung der brüderlichen Zuſammengehörigkeit verſagt zu werden pflegte. Diejenigen Brüder, welche die Anwendung unſeres Herrenwortes auf die ſtaatlichen Dinge beſtritten, hatten die Auslegung des Paulus, die dieſer im 12. Kapitel des Römerbriefs giebt, als ſtarke Stütze ihrer Anſicht auf ihrer Seite.

Man weiß, daß die deutſche Myſtik die Entwicklung des Menſchen im Allgemeinen ſich in drei Stufen oder Graden vollziehen läßt, welche ſie als die Stufen des Anfangs, des Zunehmens und der Vollendung bezeichnet. In Bezug auf den Begriff der Gelaſſenheit finden ſich die Spuren ähnlicher Stufen, die vielleicht den drei vorerwähnten Graden zu entſprechen beſtimmt waren.

In den anfangenden Menſchen wohnt der Trieb nach Vergeltung und der Wunſch der Rache noch ungebrochen.

Auf der höheren Stufe der Erkenntniß und der Gelaſſenheit begehren die Menſchen die Vergeltung nicht; ſie thun keinen Widerſtand irgend einem Uebel. Sie wollen ſich ſelbſt nicht rächen und begehren auch nicht, daß die Obrigkeit diejenigen ſtrafe, welche ihnen Uebeles gethan haben.

Sobald die Menſchen in dieſem zweiten Grade geübt ſind und die Sucht des eignen Nutzens und den Trieb nach perſönlicher Rache in ſich getödtet haben, werden ſie jede Vergeltung oder Strafe um ihrer ſelbſt willen verſchmähen. Doch die in dieſem Sinn gelaſſenen Menſchen haben das Recht und die Pflicht, die Strafe derer zu ſuchen, welche ohne Vergeltung nicht gebeſſert werden können.

Die erziehende Strafgewalt iſt nicht nur nicht verboten, ſondern ſie muß aus Liebe zur Gerechtigkeit geübt werden. Chriſtus ſelbſt, der ſonſt das Vorbild willigen Leidens iſt, hat in dieſem Sinn Vergeltung und Strafe geübt,

als er ſich Geißeln aus Stricken machen ließ und die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb. (Joh. 2, 15.)

Ganz beſonders betonten ſie den Satz, daß Chriſti Reich ein Reich des Friedens und der Liebe zu ſein oder zu werden beſtimmt ſei, und daß in dieſem Reich dereinſt alles Blutvergießen, in welcher Form auch immer es geſchehe, ein Ende haben müſſe.

Es erſcheint als ein wichtiger Beſtandtheil ihrer Lehre ſeit vielen Jahrhunderten der Satz, daß die Hinrichtung eines Menſchen verboten ſei und ſie haben nie aufgehört, dagegen Widerſpruch zu erheben.[1])

---

Unter den „evangeliſchen Geboten" der waldenſiſchen Lehrſchriften erſcheinen auch diejenigen Sätze, welche in ihren Folgerungen zur grundſätzlichen Aufhebung der Unterſchiede zwiſchen Sklaven und Freien, zwiſchen den Raſſen und Nationalitäten und ferner zur Gleichſtellung der Geſchlechter führen mußten. Nach der Ueberzeugung dieſer „Ketzer" hatte Chriſtus befohlen, daß unter ſeinen wahren Jüngern alle die Gegenſätze und künſtlichen Schranken, welche die Menſchen zwiſchen Herrn und Leibeignen, zwiſchen Juden und Griechen u. ſ. w. aufgerichtet hatten, aufhören ſollten und daß alle Menſchen, ſofern ſie Chriſten und in Wahrheit Chriſti Nachfolger waren, vor Gottes Auge einander gleich ſeien und als Kinder ihres Vaters im Himmel unter einander wie Brüder und Schweſtern leben ſollten.

Die Idee der Brüderlichkeit, welche die altevangeliſchen Gemeinden dem „Geſetz Chriſti" entnahmen, mußte ohne tiefere Kraft bleiben, wenn ſie nicht in gegenſeitiger opferbereiter Hülfe

---

1) Näheres bei Keller, Die Reformation, S. 50. 250. 406. — Wattenbach, Ueber die Inquiſition gegen die Waldenſer u. ſ. w. 1886. S. 65.

Ausdruck fand. Daher gehörte die Unterſtützung der Nothleidenden und Armen zu ihren gemeindlichen und brüderlichen Pflichten. So ſtreng, feſt und innig war das Band, welches die Brüder umſchlang, daß alle natürlichen Lebensbande, alle Verwandtſchaft und Freundſchaft dort zurücktraten, wo deren Pflichten mit den rechtverſtandenen Pflichten des Chriſten in Widerſpruch geriethen. Chriſtus ſelbſt hatte in ſeinem Verhalten hierfür das Vorbild gegeben.

Das waldenſiſche Fragebuch, welches die „evangeliſchen Gebote" aufzählt, enthält an gleicher Stelle die Frage: „Worin hangen alle dieſe Gebote?" und giebt die Antwort: „In den zwei großen Geboten: Du ſollſt Gott lieben über alle Dinge und deinen Nächſten wie dich ſelbſt." Die Liebe iſt mithin die erſte Haupttugend und des Geſetzes Erfüllung.

Außerdem aber kennt die Lehre der Brüder noch zwei andere Grundtugenden, nämlich den Glauben und die Hoffnung, und beſtimmt den Begriff der letzteren als die „ſichere Erwartung der Gnade und der künftigen Herrlichkeit."[1])

Und hier iſt es wiederum die Bergpredigt nebſt ihren Seligpreiſungen, auf welche der Brüder-Katechismus ſich beruft, indem er ſagt: „der Sohn Gottes, unſere einzige Hoffnung, hat ſelbſt viele Verheißungen gegeben und dargeboten in den acht Seligpreiſungen, bei Gehorſam gegen ſeine Worte und Glauben an ihn und Liebe zu ihm und bei ſeiner Nachfolge." „Von dieſen Verheißungen, ſagt das Fragebuch, geht die Hoffnung aus."

Indem Chriſtus jene Gebote giebt, deren vornehmſte wir oben erwähnt haben, fügt er hinzu: „So ſoll euer Licht leuchten vor den Menſchen, auf daß ſie eure guten Werke ſehen und euern Vater in den Himmeln preiſen", aber er ſagt auch: Selig

1) Zezſchwitz a. O. S. 30.

ſind die Sanftmüthigen und ſelig die Barmherzigen, denn ihrer iſt das Himmelreich und ihr Lohn iſt groß in den Himmeln."

Gemäß dieſen Verheißungen waren die Brüder überzeugt, daß ſie durch den Glauben an Chriſtus und durch den Gehorſam gegen ſeine Gebote erlöſt ſeien von Sünde und Schuld, ſie hofften durch die Vergebung, die Chriſtus im Leiden und Sterben für ſie errungen hatte, ihr eignes Leben zu gewinnen und es auf ewig zu behalten. Für Alles, was ſie im Dieſſeits um Chriſti willen opferten, waren ſie gewiß, des überſchwenglichſten Erſatzes einſt im Jenſeits theilhaftig zu werden. Auf Grund von Jeſu Wort waren ſie durchdrungen von dem unſchätzbaren Werth, den jede Menſchenſeele vor Gott beſitzt und von der Ueberzeugung, daß Gott ſich aller ſeiner Kinder, die ihn lieben, liebend erbarme.

Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten dieſer Chriſten, daß in ihrer Theologie die Idee des Reiches Gottes eine viel größere Rolle ſpielt als in den Schriften der herrſchenden Confeſſionen. Man kann beobachten, daß die Vertreter der Kirche ſich in Erörterungen über die Mittel, durch welche der Einzelne ſein Heil im Jenſeits zu wirken oder zu verſcherzen im Stande iſt, nicht leicht genug thun können, und daß ſie eben hierüber in großen Meinungsverſchiedenheiten ſich befinden. In dieſen alten Gemeinden aber war es der Aufbau des Gottesreichs, der ihr Denken und Thun beſchäftigte; dieſen wollten ſie mehr durch die Vollziehung des „Geſetzes Chriſti", als durch vieldeutige Bekenntniſſe und den Glauben an ſolche herbeiführen, gemäß dem Wort: „Daran wird Jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger ſeid, ſo ihr Liebe unter einander habt."

Es entſprach demnach ihrem Standpunkt, daß ſie Bekenntnißſchriften und Symbolen, welche von Menſchen verfaßt waren, eine gewiſſenbindende Kraft nie haben zuerkennen wollen — ein Grundſatz, deſſen Durchführbarkeit auf der Voraus-

ſetzung ruht, daß der Heilserwerb nicht an beſtimmte kirchlich vorgeſchriebene Glaubensſätze oder Gnadenmittel geknüpft iſt.

Sie haben ihre ablehnende Stellung gegenüber ſolchen Bekenntnißſchriften ſo folgerichtig durchgeführt, daß ſie (wenigſtens in ihren beſſeren Zeiten) ſelbſt denjenigen Symbolen, welche von der Kirche ſeit den Jahrhunderten, wo ſie römiſch und katholiſch geworden war, feſtgeſtellt und zur allgemeinen Anerkennung gebracht worden waren, ſich nicht unterwerfen wollten.

Wenn man bedenkt, welch' außerordentlich großes Anſehen Symbole wie das nicäniſche, das nicäno-conſtantinopolitaniſche, das athanaſianiſche[1]) und beſonders das ſog. apoſtoliſche im Abendlande wie im Morgenlande einſt beſeſſen haben, ſo erkennt man, wie tief der grundſätzliche Widerſpruch dieſer Gemeinden wider die Kirche geweſen ſein muß.

Beſonders merkwürdig und folgenreich iſt die Stellung der Ketzer des Mittelalters zu dem ſog. apoſtoliſchen Symbol, eine Stellung, die vollſtändig nur aus der Geſchichte der Taufſymbole überhaupt erklärt werden kann.

Unſer heutiges Symbolum apostolicum hat weder mit den Apoſteln, noch mit den apoſtoliſchen Gemeinden etwas zu thun und die griechiſche Kirche kennt es bekanntlich bis auf dieſen Tag überhaupt nicht. Ich laſſe es dahin geſtellt, ob ein Taufſymbol (und eventuell welches) in den altevangeliſchen Gemeinden überliefert geweſen iſt; jedenfalls ſteht aber ſoviel feſt, daß ſie gegen das Symbol in ſeiner heutigen (etwa aus dem 9. Jahrh. ſtammenden) Form Jahrhunderte hindurch Widerſpruch erhoben haben.[2])

1) Ueber die Stellung der altev. Gemeinden zum Athanaſianum (aus c. 500) vgl. Frieß, Oeſtr. Quartalſchrift 1872 S. 252. Die Forderung der Unterwerfung beweiſt, daß man in dieſer Hinſicht ſie für falſchgläubig hielt.

2) Die Beweiſe bei C. Douais, Practica inquisitionis heretice pravitatis auctore Bern. Guidonis etc. Paris 1886. S. 249 f. — Inno-

Eben die Gründe, auf welche ſie dieſen Widerſpruch ſtützen, beleuchten hell ihren Standpunkt zu den Glaubensquellen. Der Inquiſitor Bernh. Guidonis berichtet, daß die „Waldenſer" das Symbolum ablehnen, weil es „nicht durch Chriſtus eingeſetzt ſei", ſondern durch die römiſche Kirche; und dieſelbe Aeußerung haben andere Inquiſitoren aufgezeichnet.[1])

Eben derſelbe Satz war es auch, auf welchen ſie ſich in Sachen des Gebets beriefen. Seit alten Zeiten iſt es nachweisbar, daß ſie nur gemäß dem Befehle Chriſti (Matth. 6, 9) beten wollten.[2]) Darin lag zugleich der Grundſatz ausgeſprochen, daß ſie nur zu Gott durch Jeſus Chriſtus beten wollten, da ſie in ihm den Vermittler unſeres Zugangs zu Gott erkannten.

Die fortwährende Betonung des Vaterunſers, die wir bei

---

centii III. P. M. Epist. Libri IV. Toulouse 1635. Annotat. p. 51 ff. (Vgl. Keller, Die Waldenſer. 1886. S. 74.) — Beſonders wichtig iſt das Zeugniß bei Eymericus, Directorium Inquis. Romae. 1678. p. 206. Pars 2, q. 14: De haercsibus Waldensium: Decimus septimus error et haeresis est, quod symbolo fidei non est standum nec credendum, nec pro oratione dicendum, cum sit per Romanam ecclesiam (ut dicunt) ordinatum. — Dieſe Ausſagen werden beſtätigt durch die Bekenntniſſe von Waldenſern, die ſich bei W. Wattenbach, Ueber die Inquiſition gegen die Waldenſer in Pommern und der Mark Brandenburg. Berlin 1886. S. 53 und 62 finden.

1) Nullam aliam orationem dicunt tunc nec docent nec habent nisi orationem pater noster, nec aliquid reputant salutationem beatae Mariae Ave, Maria, nec symbolum Apostolorum Credo in Deum, quia dicunt illa per Romanam ecclesiam et non per Christum fuisse ordinata seu composita. Guidonis a. O. S. 249.

2) Eymericus, a. a. O. p. 206. P. 2, q. 14: De haeresibus Waldensium: Decimus octavus error seu haeresis est, quod nec salutatio angelica, scil. Ave Maria, nec orationes quaecunque aliae sunt admittendae nec dicendae, quantumcunque per Romanam ecclesiam fuerint ordinatae, nisi tantum Paternoster: cum haec oratio sola per Christum fuerit ordinata. — Der Bericht des Inquiſitors Petrus (Oeſtr. Vierteljahrſchrift 1872 S. 263) ſagt: „Item dicunt nihil esse orandum nisi pater noster." — Ebenſo eine Ausſage bei Wattenbach a. a. O. S. 63.

ihnen finden und die mit einer ganz planmäßigen Zurückstellung sonstiger Symbole Hand in Hand geht, deutet in gewisser Weise darauf hin, daß sie im Herrengebet alle wesentlichen Grundgedanken des Evangeliums Jesu Christi wiederfanden und in ihm einen Ersatz sonstiger Bekenntnißschriften erblickten.[1])

Ebenso wie sie das „Evangelium" im eigentlichsten Sinn, (d. h. die Herrenworte) zum Maßstab für alles Nachevangelische machten, so auch für das Vorevangelische und sie scheuten sich nicht, die Folgerungen daraus auch in ihrer Stellung zum Alten Testament zu ziehen,[2]) und diese Stellung ist für die gesammte Partei von durchschlagender Bedeutung geworden.

Es ist wichtig, daß sie neben der Offenbarung, wie sie den Menschen in Jesus Christus zu Theil geworden ist, gleichsam als ergänzendes Erkenntnißprinzip eine fortdauernde Offenbarung Gottes in Christi rechten Nachfolgern anerkannten.[3])

---

Mit der Betonung der Herrenworte hing die Thatsache auf das engste zusammen, daß sie mit denselben mehr als die herrschenden Kirchen Ernst zu machen entschlossen waren.

Seitdem die römisch-katholische Kirche die apostolische Ge-

---

1) Daß in der That alle Grundideen des Christenthums im Vaterunser angedeutet sind, darüber vgl. die interessante Abhandlung von G. Hoffmann, De oratione dominica, Vratislaviae (Koebner) 1884.

2) Ich verweise in dieser Beziehung auf Keller, Die Reformation 1885 (Register unter Alt. Testament) und Keller, Die Waldenser 1886 (Register s. v.).

3) In den Aussagen der gefangenen Handwerker und Frauen, die unsere Hauptquellen bilden, tritt dieser Grundsatz leider nur verdunkelt zu Tage. Doch sind die Grundlinien der Lehre vom „inneren Wort" immerhin noch deutlich erkennbar. Bei Wattenbach a. a. O. S. 45 sagt Alheid Takken aus: (Apostolici fratres) audivissent vocem domini dantis ipsis sapientiam et doctrinam, quibus in terris deberent homines sibi commissos informare. Aehnlich lauten die Aussagen mehrerer anderer Waldenser (s. Wattenbach S. 44).

meinde-Verfaſſung und mit ihr zugleich die uralte Einrichtung der wandernden Apoſtel, welche das zweite Jahrhundert noch kannte, aufgegeben und eine der Verfaſſung des römiſchen Staates nachgebildete Organiſation eingeführt hatte — eben hierdurch conſtituirte ſie ſich als römiſche Kirche — war für ſie die Möglichkeit verſchwunden, die Befehle Chriſti in ihrem eigentlichen und urſprünglichen Sinn zur Verwirklichung zu bringen. So erfand man den Ausweg, daß Chriſtus zum Theil Befehle, zum Theil aber nur Rathſchläge (consilia) gegeben habe, welch' letztere nur für die, welche die Vollkommenheit erreichen wollen, gegeben ſeien.

Ganz anders war die Stellung, welche die altevangeliſchen Gemeinden zu den Herrenworten einnahmen. Sie erkannten die Theorie der Rathſchläge nicht an, ſondern blieben dabei, daß unter Beibehaltung der apoſtoliſchen Gemeinde-Verfaſſung die Befehle Chriſti für die Chriſten wohl ausführbar ſeien. Nur ſagten ſie und lehrten, daß Chriſtus, wie er ſelbſt oft genug andeutet, einen Theil ſeiner Befehle lediglich für diejenigen Männer gegeben habe, die als wandernde Apoſtel im Dienſt des Evangeliums wirken wollten, einen anderen Theil aber (z. B. die Bergpredigt) an alles Volk habe ergehen laſſen. Denn die Apoſtel waren eben eine dauernde Einrichtung und ein unauslöslicher Beſtandtheil der apoſtoliſchen Gemeinde-Verfaſſung.

Es iſt richtig, daß die Mitglieder dieſes Apoſtel-Collegiums nach dem „Geſetz Chriſti", wie es bei Matth. 10, 1 ff., Luc. 9, 1 ff. u. ſ. w. aufgezeichnet ſteht, lebten, und daß dieſe Regeln für Außenſtehende wohl einige Aehnlichkeit mit Mönchsregeln zu beſitzen ſchienen. Im Uebrigen aber gehört es zu den ausgeſprochenen Eigenthümlichkeiten der altevangeliſchen Gemeinden, daß ſie dem römiſchen Mönchthum und der Theorie der Rathſchläge, auf welcher die Idee des Mönchthums ruht, durchaus ablehnend gegenüberſtanden und wer etwas Anderes

von ihnen behauptet und ihnen unterlegt, daß ſie im Grunde einem „mönchiſchen Lebensideal“ angehangen hätten, der beweiſt nur, daß er von ihrer Geſchichte nichts kennt.[1])

---

Zu ihren Eigenthümlichkeiten gehört ein ausgeprägter Widerwille gegen Parteinamen. Sie nannten ſich ſelbſt am liebſten einfach Brüder oder Gemeinden Chriſti; auch begegnet ſchon ſehr früh der Name Evangeliſche Chriſten unter ihnen und gerade dieſe Bezeichnung iſt beſonders wichtig.

Bereits die ſog. Katharer des 3. bis 6. Jahrh. erhoben den Anſpruch, die wahrhaft Evangeliſchen zu ſein.[2]) Von den ſog. Waldenſern des 14. Jahrh. iſt überliefert, daß ſie im Gegenſatz zur römiſchen Kirche an der evangeliſchen Lehre feſtgehalten zu haben erklärten.[3])

John Wiclif nennt ſeine Geſinnungsgenoſſen evangeliſche

---

1) W. Dieckhoff, Die Waldenſer im Mittelalter. Gött. 1851 ſagt S. 203 f.: „Bei allem Aehnlichen und Verwandten darf doch die Verſchiedenheit nicht überſehen werden, die zwiſchen der Idee des apoſtoliſchen Lebens, welcher die waldenſiſchen Predigerbrüder folgen, und der Idee des Mönchthums beſteht.“ „Das Bild des apoſtoliſchen Lebens der Waldenſer bietet, vornehmlich in der erſten Periode ihrer Geſchichte, Züge dar, die der mönchiſchen Form des vollkommenen Lebens ganz fremd, ja derſelben entgegengeſetzt ſind.“ — Wie die Waldenſer über die Mönchsorden dachten, ſ. Oeſtr. Viertelj.-Schrift. 1872. S. 261 und 264: Item reprobant omnes religiones tam monachorum quam sanctimonialium, dicentes esse superfluas et inanes. Ferner den Traktat des Wasmod v. Homberg (Ztſchr. f. Kirchen-Geſch.“ 1885). „Religiosorum, sicut et ceterorum pauperum elemosinas tollunt, nullam religionem approbatam assumere volunt“ etc. — Weiteres bei Keller, Die Reformation. 1885. (Regiſter s. v. Mönchthum.) — Aehnlich wie Dieckhoff ſpricht ſich G. Lechler, Joh. v. Wiclif 1873 I, S. 39 aus, wo er die Waldenſer und die Franziscaner ausdrücklich als prinzipielle Gegenſätze hinſtellt.

2) Vgl. Herzog und Plitt, Realencyclopädie f. prot. Theol. Bd. X. S. 666.

3) S. Keller, Die Waldenſer. 1886. S. 8.

Männer [1]) und er ſelbſt wird von den Seinen als Doctor evangelicus bezeichnet und geprieſen. [2]) Er fordert, daß ſämmtliche treuen evangeliſch geſinnten Chriſten für die Reform der Kirche eintreten ſollen. [3]) In den Schriften ſeiner Schüler (z. B. des John Purvey) taucht die Forderung „evangeliſcher Freiheit" auf. [4])

Eben derſelbe Sprachgebrauch begegnet uns in den böhmiſchen Kämpfen des 15. Jahrh., beſonders unter den ſog. Taboriten, Wikleſiten und Begharden (Pickarden). Unter den fünf Artikeln der „Wikleſiſten" von 1419 lautet einer: „Das Evangelium iſt die alleinige Norm des Glaubens und Lebens mit Verwerfung der altteſtamentlichen und nachevangeliſchen Vorſchriften." [5]) Dementſprechend pflegten ſie von evangeliſcher Lehre und evangeliſchen Glaubensartikeln zu reden; am 2. Febr. 1430 ſchrieb Prokop der Große einen Brief an die Stadt Bamberg, in welchem er ſie aufforderte, zu den alten „evangeliſchen Wahrheiten zurückzukehren." [6])

Ebenſo bildet die Bezeichnung „evangeliſche Gebote" ein charakteriſtiſches Merkmal der ganzen ſog. waldenſiſchen Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts. [7])

Weder der Name Chriſten noch evangeliſche Chriſten konnte von den herrſchenden Kirchen anerkannt werden, weil ſie durch ein ſolches Zugeſtändniß den eignen Chriſtennamen beeinträchtigt haben würden. Dieſe und andere Umſtände begünſtigten

---

1) S. Lechler, Joh. v. Wiclif 1873 Bd. I, 478. Das Wort viri evangelici (ſ. die Belegſtellen bei Lechler) wird vorwiegend auf die Reiſeprediger (Apoſtel) angewandt.

2) v. Bezold, Zur Geſchichte des Huſitenthums 1874 S. 5 u. S. 29.

3) Lechler, a. O., I, 600 und 601, Anm. 1.

4) Lechler, a. O., II, 103.

5) von Bezold, a. a. O. S. 6.

6) Näheres bei Keller, Die Reformation 1885 S. 275.

7) v. Zezſchwitz, Die Katechismen der Waldenſer u. ſ. w. 1863 S. 101 ff.

das Aufkommen zahlreicher Sektennamen, deren Unbestimmtheit und Unklarheit, wie oben bemerkt, mehr als alles Andere dazu beigetragen hat, ihre Geschichte zu verdunkeln und zu verwirren.

Es würde mich zu weit führen, wenn ich hier auf die Geschichte der Sekten-Namen näher eingehen wollte;[1]) nur Folgendes will ich bemerken.

Es ist bekannt, daß die katholische Polemik im 16. und 17. Jahrh. unter den Anhängern Luthers eine große Anzahl von Sekten entdeckt hat, z. B. die Sekte der Amsdorfianer, der Adiaphoristen, der Illyrikaner, der Osiandristen, der Majoristen u. s. w. Die lutherischen Polemiker andererseits waren davon überzeugt, daß die 264 Häresien, welche ihre Rechtgläubigkeit unter den Anhängern Speners aufgespürt hatte, auf eine gleiche Anzahl von Sekten innerhalb des sog. Pietismus zurückwiesen und endlich war die confessionelle Polemik in England während des 17. Jahrh. dahingekommen, jede von ihrer Glaubensnorm abweichende Meinung nicht nur zu einer Ketzerei, sondern auch, sobald sie eine Schule darstellte, zu einer neuen Sekte zu stempeln.

Genau dieselbe Neigung zur Sektenmacherei tritt uns nun während des Mittelalters entgegen. In den großen Kämpfen, die um die Idee der Armuth innerhalb des Minoriten-Ordens ausbrachen, entdeckten deren Feinde alsbald eine Reihe von Sekten in diesem Orden und noch viel entschiedener pflegten die Anhänger der Orthodoxie auf das angebliche Sekten-Chaos hinzuweisen, welches unter den von der Kirche nicht anerkannten Religions-Gemeinschaften sich fand.

Ein Anhalt für diese Behauptung lag darin, daß die

1) Sie verdienten eine besondere Untersuchung; es fällt durch diese Sekten-Namen auf viele Besonderheiten der altevangelischen Gemeinden ein merkwürdiges Licht.

Kämpfe, unter denen dieſe Parteien für ihre Ideen ſich Raum ſchaffen mußten, eine einheitliche und gleichmäßige Entwicklung unmöglich gemacht haben, und daß ſie den Außenſtehenden, die die Grundgedanken vielfach gar nicht einmal verſtanden, oft ein wechſelndes Angeſicht zeigten.

In der That haben dieſe Gemeinden verſchiedene Stufen der Entwicklung durchgemacht und die Sekten-Namen Katharer[1]) Waldenſer, Anabaptiſten kennzeichnen jedesmal einen neuen Abſchnitt ihrer wechſelvollen Geſchichte: ſchließlich war es doch aber nur eine neue Epoche, nicht eine neue Sekte, die die Gegner vor ſich ſahen.

Ferner läßt ſich beobachten, daß dieſe Richtungen nicht in allen Zeitabſchnitten die gleichen Gedanken in gleichem Maße betont haben; bisweilen tritt dieſer, bisweilen jener Grundſatz mehr in den Vordergrund und je nach dem Einfluß hervorragender Führer richten ſie ihre Anſtrengungen mehr auf die praktiſche Ausgeſtaltung des einen oder des anderen Gedankens, wie denn die Bezeichnung Katharer auf die Ideen von der Vollkommenheit, wie ſie ihnen vorſchwebten, und der Name Anabaptiſten auf ihre Prinzipien in Sachen der Spättaufe hindeuten, während der Name Spiritualen ihre Lehre von den Gnadenmitteln beleuchtet und die Bezeichnung Apoſtoliſche oder apoſtoliſche Brüder darauf hindeutet, daß ſie die Ideen des Apoſtolats in altchriſtlicher Weiſe feſtzuhalten und zu geſtalten beſtrebt

1) Bei Ebrard, Handbuch der chriſtlichen Kirchen- und Dogmen-Geſchichte Bd. II, Erl. 1865 S. 314, Anm. 2 finde ich nachträglich folgende ſehr richtige Bemerkung: „Von dem Wahne ausgehend, als ob es am Ende des 12. Jahrh. nur eine Klaſſe von Katharern, nämlich gnoſtiſche, gegeben habe, betrachtet man nun die Waldenſer als eine ſchlechthin neue Erſcheinung, während ſie doch in Wahrheit nur eine neue Phaſe der bibliſchen evangeliſchen Katharer ſind, mit dieſen Punkt für Punkt übereinſtimmen bis in die einzelnſten Einrichtungen und ganz nur die Stellung des Doppelkampfes Jener gegen Rom und gegen die gnoſtiſchen Katharer fortſetzen."

waren. Gerade dieſe auffallende und den Zeitgenoſſen vielfach ganz unverſtändlich gewordene Einrichtung hat den Anlaß zu zahlloſen Sekten-Namen gegeben, indem ſie entweder nach ihrer Tracht Insabbatati, Stäbler, Bartmänner, oder nach ihren rituellen Gepflogenheiten Podoniptae, Fußwäſcher[1]) oder von ihrem häufigen, bezw. halbentkleideten Beten Euchiten bezw. Adamiten,[2]) nach ihrer wandernden, bezw. im verborgenen wirkenden Thätigkeit Winkeler, Grubenheimer, ferner nach dem Grundſatz der Armuth Pauperes, Arme, oder endlich Gute Leute, Boni homines, Bons gens, oder nach ihrer eignen Bezeichnung Gottesfreunde, Freunde u. ſ. w. genannt wurden.

Es ſoll nicht geleugnet werden, daß dieſer Mannigfaltigkeit der Sekten-Namen eine große Mannigfaltigkeit der Richtungen entſpricht. Die Freiheit und Freiwilligkeit, unter welcher ſie lebten, und die große Selbſtändigkeit, die ſie grundſätzlich für die Einzelgemeinde in Anſpruch nahmen, brachte die Ausprägung verſchiedener Formen mit ſich und es iſt ſogar kein Zweifel, daß ſich aus dem urſprünglichen Kern bisweilen beſondere Religionsgemeinſchaften von prinzipiell entgegengeſetzten Ueberzeugungen entwickelt haben.

---

1) Pauperes autem secte, quos sanctos reputant, advenientes cum gaudio suscipiunt, pedes lavant, hospitantur et ante eos geniculantur. Vgl. Jo. Wasmodi tractatus etc. bei H. Haupt, Beiträge z. Geſch. d. Sekte v. fr. Geiſte. Gotha 1885 S. 70.

2) Capitula habent etc. — Nudi quandoque orant, aliqui etiam nudo capite, nudis pedibus barbati incedunt etc. Wasmodi tractatus a. a. O. S. 71. Daß die Gegner ſchließlich alle Huſiten als Adamiten hinzuſtellen pflegten, ſ. bei Bezold, Zur Geſch. d. Huſitenthums 1874 S. 51. Daß dagegen huſitiſche und beſonders taboritiſche Dokumente deren echt puritaniſche Strenge beweiſen, ſ. a. O. S. 41. — Richtig iſt allerdings, daß es in Böhmen Leute gab, welche nicht nur das Urchriſtenthum, ſondern den paradieſiſchen Urzuſtand der Menſchheit herbeizuführen ſuchten. Mit den „Evangeliſchen“ haben ſie ſonſt nichts gemein.

Aber im Großen und Ganzen haben die altevangeliſchen Gemeinden in ihrer langen und wechſelvollen Geſchichte an dem Grundſtock ihrer Ideen mit außerordentlicher Zähigkeit feſtgehalten und ſie unter unſäglichen Kämpfen und Leiden durch die Jahrhunderte hindurch gerettet.

---

Die neuere kirchenhiſtoriſche Forſchung iſt darüber einig, daß alle jene ſog. Sekten des Mittelalters eine nahe Verwandtſchaft mit der Glaubenslehre und den Einrichtungen der erſten chriſtlichen Jahrhunderte zeigen.[1])

Man erklärt ſich dieſe Erſcheinung daraus, daß die jeweiligen Stifter der „Sekten" ihre Kenntniß der alten Zuſtände aus den in der römiſchen Kirche fortgepflanzten h. Schriften geſchöpft und dasjenige, was ſie dort als Eigenthümlichkeit der apoſtoliſchen Zeiten kennen gelernt hatten, bei der Gründung ihrer Sekten verwerthet und zur Anwendung gebracht haben.

Ich kann nicht einräumen, daß dieſe Erklärung zureichend iſt. Es iſt im Laufe der Jahrhunderte ſeitens ſchriftkundiger Männer oft der Verſuch gemacht worden, an der Hand der kanoniſchen Bücher ein Bild der altchriſtlichen Gemeinde-Verfaſſung und Glaubenslehre zu entwerfen und die Erfahrung hat bewieſen, daß faſt Keiner mit dem Andern übereinſtimmt, ja daß das Verſtändniß, welches uns neuerdings durch die Wiederauffindung altchriſtlicher Schriften (vor allem der Didache) erſchloſſen worden iſt, alle früheren Ergebniſſe in den wichtigſten Punkten berichtigt. Man traut dem Lyoner Kaufmann Petrus Waldus, der angeblich der Stifter dieſer Sekte iſt und der ein ungelehrter Laie war, eine wunderbare Gabe zu, wenn man annimmt, daß

---

1) In Bezug auf die merkwürdige Verwandtſchaft der Gemeinde-Verfaſſung der ſog. Waldenſer mit den Einrichtungen, wie ſie uns in der Lehre der zwölf Apoſtel entgegentreten, vgl. A. Harnack, Die Lehre der zwölf Apoſtel. Lpz. 1884 S. 269 ff.

nur gerade er das Bild gewonnen und verwirklicht habe, welches die altchriſtlichen Zuſtände ſo treu wiederſpiegelt. Und nicht bloß in ſeinem Kopf entworfen — geſchrieben hat Waldus, ſoviel bekannt, überhaupt nichts — hat ſie dieſer Mann, ſondern auch praktiſch wieder ins Leben geſetzt hat er dieſe Zuſtände. Dazu bedurfte er der Mitwirkung zahlreicher Geſinnungsgenoſſen, die auf Grund ihrer eignen Schriftkenntniß (denn Alle kannten und laſen die Schrift) zu demſelben Ergebniß wie Waldus gekommen ſein mußten. Wie hätten ſie ſonſt dabei mitwirken können? Das ſind Thatſachen, die doch eine ſehr auffallende Uebereinſtimmung der kritiſch-exegetiſchen Forſchungen dieſer Laien des 12. Jahrh. bekunden.

Noch ſchwerer aber wiegen andere Bedenken, die ich hier nur andeuten, nicht ausführen kann. Die Gemeinde-Verfaſſung der ſog. Waldenſer enthält nämlich einzelne Einrichtungen, die ſich in den kanoniſchen Büchern des Neuen Teſtamentes überhaupt nicht, wohl aber in der ſog. Apoſtoliſchen Kirchenordnung (um 200) wiederfinden und die hier ausdrücklich als Anordnung der Apoſtel Chriſti bezeugt werden.

Wie iſt dies möglich, wenn die angeblichen Sektenſtifter nur aus der h. Schrift geſchöpft haben? Schon Harnack hat mit Recht hervorgehoben, daß nach der Wiederauffindung der Didache die Frage ernſtlich erwogen werden müſſe, ob bei den Waldenſern und deren Kirchenordnung nicht vorkatholiſche Ueberlieferungen aus alter Zeit eine Rolle geſpielt haben [1]) und die theologiſche Wiſſenſchaft hat die auffallenden Anklänge der Didache an waldenſiſche Einrichtungen dadurch anerkannt, daß für die kürzlich aufgefundene lateiniſche Form der Apoſtellehre die Bezeichnung der waldenſiſchen Form in Gebrauch genommen worden iſt. [2])

1) A. Harnack a. O. Lpz. 1884 S. 273.
2) S. Ziſch. f. d. Wiſſ. Theol. 1885 Heft 1, S. 100.

Wie dem indeſſen auch ſein mag, ſo ſteht doch feſt, daß die Vertreter dieſer ſog. Ketzer-Gemeinden ſelbſt ſeit uralten Zeiten und bis auf den heutigen Tag die Ueberlieferung unter ſich beſeſſen haben und beſitzen, daß ihre Lehre und Verfaſſung nicht auf dieſen oder jenen Sektenſtifter des Mittelalters zurückgeht, ſondern uralt iſt, und daß ihre Gemeinden mit den apoſtoliſchen Gemeinden durch eine ununterbrochene Folge von Lehrern verknüpft ſind. Ich will an dieſer Stelle dieſe Ueberlieferung weder vertreten noch widerlegen, ſondern lediglich dagegen Widerſpruch erheben, daß dieſelbe, wie es meiſt von der gelehrten Theologie zu geſchehen pflegt, gänzlich ignorirt oder bei Seite geſchoben wird.

So lange die Behauptung, daß die altevangeliſchen Gemeinden von irgend einem Mann geſtiftet ſeien, lediglich eine Hypotheſe iſt — eine Hypotheſe, welcher ſehr ernſte Bedenken entgegenſtehen, ſo lange hat die Ueberlieferung der Gemeinden den vollen Anſpruch auf eine ernſte und gewiſſenhafte Prüfung. Es gilt doch ſonſt in geſchichtlichen Fragen als Grundſatz, daß dort, wo beſtimmte urkundliche Beweiſe fehlen, die mündliche Tradition ſorgfältig geprüft werden muß. Gewiß iſt bei ſolcher Prüfung beſondere Vorſicht nothwendig, und es iſt vor Allem feſtzuſtellen, ob die Ueberlieferung durch alle Jahrhunderte und in allen Ländern in gleicher Weiſe wiederkehrt. Wenn dies aber der Fall iſt — und es iſt hier in der That der Fall —, ſo fällt demjenigen, der die Richtigkeit einer ſo einſtimmigen und gut beglaubigten Ueberlieferung anzweifelt, zunächſt die Aufgabe zu, Gründe für deren Unechtheit beizubringen.

Es iſt durchaus folgerichtig, wenn die Vertreter der Ueberlieferung behaupten, daß den Gelehrten, die eine ſeit Jahrhunderten beſtehende Ueberzeugung anfechten, die Laſt des Beweiſes zufalle. Dem Satz, daß die „Sekten“ es ſeien, welche die fehlenden Urkunden beibringen müßten, haben die Angehörigen

der altevangeliſchen Gemeinden einfach die Forderung entgegengeſtellt, daß man die Unrichtigkeit ihrer Ueberlieferung durch geſchichtliche Dokumente beweiſen ſolle. Auf dieſe Forderung iſt man ihnen die Antwort ſchuldig geblieben.

Ich halte es nicht für überflüſſig, zu betonen, daß alle dieſe Bemerkungen lediglich den Zweck haben, die Unentſchiedenheit der Frage nach dem Urſprung und dem Alter der altevangeliſchen Gemeinden darzuthun. Es iſt dies genau derſelbe Standpunkt, den ich in meinem Buch über die Reformation eingenommen habe, wo es ausdrücklich heißt (S. 17): „Der Urſprung der Brüder liegt einſtweilen im Dunklen. Es iſt der Wiſſenſchaft noch nicht gelungen, ihn aufzuhellen."

Es iſt nicht meine Schuld, wenn gelehrte Theologen mir die Behauptung untergelegt haben, daß ich „das hohe Alter der Waldenſer vor Waldus habe beweiſen wollen."[1]) Es iſt mir nie in den Sinn gekommen und kann mir nie in den Sinn kommen, dies beweiſen zu wollen, da ich im Gegentheil überzeugt bin, daß es Waldenſer vor Waldus nicht gegeben hat. Dies iſt ſo gewiß wahr als es wahr iſt, daß es Mennoniten nicht vor Menno Simons gegeben hat und der wäre ein Thor, der das beſtreiten wollte. Aber ſo ſicher die Gemeinden, die in Menno ihren Erneuerer und Reorganiſator fanden und deßhalb von den Gegnern nach jenem genannt wurden, älter ſind als Menno, ſo naheliegend iſt die Möglichkeit, daß jene altevangeliſchen Gemeinden, die in Waldus ihren Führer ſahen, längſt vor Waldus exiſtirt haben, ja ich glaube, daß die Zeit kommen wird, wo es thöricht erſcheint, daran zu zweifeln.

1) Theol. Studien und Kritiken 1886 S. 342.

## Fünftes Capitel.

# Luther und die Böhmen.

Die Ausbreitung der „Ketzer“ im 14. Jahrh., besonders in Böhmen. — Die deutsch-böhmische Bibelübersetzung des Teyler Codex. — Die „böhmischen Brüder“. — Die Wirkungen von Luthers Auftreten. — Luther gilt als Vertheidiger der Böhmen. — Anknüpfung der Böhmen mit Luther. — Staupitz und Luther als „Hussiten“. — Luthers Vorschläge einer Vereinigung mit den Böhmen. — Luther und die Zwickauer. — Abbruch der Beziehungen zu den älteren Evangelischen.

Es fehlt leider bis jetzt eine zusammenhängende Untersuchung über die Ausbreitung der altevangelischen Gemeinden in Westeuropa während der Jahrhunderte, die der Reformation vorangingen und es kann natürlich hier unsere Aufgabe nicht sein, diesen Mangel zu ersetzen. Nur einige Andeutungen mögen hier Platz finden.

Eine hessische Chronik berichtet zum J. 1232:[1])

„Landgraf Curt hat verstört im Land
All' Ketzerschul, wo er sie fand;
Und dann Weilandsdorf zuvorn,
Darauf auch Ketzerschulen wor'n,
In der Grafschaft Nassau es lag,
Welches man hierbei auch wissen mag.“[2])

1) Die Riedesel'sche Chronik berichtet (Kuchenbecker, Anal. Hass. Marb. 1728 Coll. III, S. 5): „Um die Zeit (1233) seind viel Ketzer gewesen und ein Graf von Sayn, Graf Henrich, bekehrt und ihm sein Haar als einem bekehrten Ketzer, geschoren worden. Item etzliche Ritter, Priester und andere treffenliche Leut sind auch begriffen worden, etliche sind verbrannt hinter dem Schloß zu Marburg, darum heißt es noch in der Ketzerbach. Und dieser Landgraf Conrad ließ alle Ketzerschulen im Land verstören, insonderheit 6 Dorf in der Grafschaft Nassau, darauf Ketzerschulen waren.“

2) Weiteres bei Kremer, Orig. Nass. I, 407.

Nach einer Nachricht, welche David v. Augsburg uns überliefert, war um 1250 ſogar ein mächtiger Reichsfürſt auf ihre Seite getreten und nur ſein Tod verhinderte ernſte Folgen für die Kirche.[1]) Schon der ſog. Paſſauer Anonymus klagt, daß die Apoſtel beſonders in den Häuſern der Vornehmen Freunde ſuchten und fänden, und gewiß iſt, daß in den Reichsſtädten (z. B. in Straßburg) viele Patrizier ihre Beſchützer, einzelne auch Mitglieder der Ketzerſchulen waren. In dem Prozeß wider die Waldenſer zu Freiburg i. U. um 1430 kam es zu Tage, daß der Ritter Richard von Maggenberg und andere gebildete Männer zu der „Sekte" gehörten.

Im J. 1393 wurde zu Bingen ein römiſcher Prieſter, Namens Nic. Falk, als Waldenſer dem Scheiterhaufen überantwortet[2]); um dieſelbe Zeit wurde wider einen Domherrn und zwei Pfarrer der Diöceſe Paſſau deſſelben Vergehens wegen eingeſchritten und ähnliche Beiſpiele ließen ſich viele beibringen, ja ſie würden zweifellos in ſehr großer Zahl beizubringen ſein, wenn es nicht Grundſatz der Kirche geweſen wäre, ſolche Männer, die eine öffentliche Stellung einnahmen, in der Stille zum Widerruf zu bewegen oder bei Seite zu ſchaffen, damit das Aufſehen die Sache nicht verſchlimmere.

An anderer Stelle habe ich den Beweis erbracht, daß gerade im 14. Jahrh. eine umfangreiche Literatur erwachſen iſt, welche theils unmittelbar aus den Kreiſen der Gemeinden hervorgegangen, theils von deren Anſchauungen beeinflußt war — eine Literatur, die für die Tiefe und Wärme des geiſtigen

1) Preger in den Abhandlungen d. K. Bair. Ak. d. Wiſſ. Bd. XIII 1877, Abth. 1, S. 225 f.

2) Ueber die umfaſſende Inquiſition in Mainz, Bingen, Idſtein u. ſ. w. ſeit 1392 ſ. Gudenus, Cod. dipl. II, 598; Städte-Chroniken XVIII, 221 und die Angaben der Limburger Chronik zu 1388 (Mon. Germ. IV, 1., S. 81).

Lebens, das unter dieſen Ketzern herrſchte, ein ſprechendes Zeugniß ablegt.[1])

Im J. 1392 gelang es einem der Inquiſitoren, einen beſonders glücklichen Fang zu machen. Eine große Anzahl von Wanderpredigern wurde (ſie waren offenbar zu einem ihrer Capitel, die ſie zu halten pflegten, verſammelt) verhaftet und es fand ſich, daß die Länder Polen, Sachſen, Ungarn, Oeſterreich, Schwaben, Baiern und die Schweiz durch Abgeordnete vertreten waren.

Aus der Liſte der Verhafteten, welche in mehr als einer Beziehung wichtig iſt[2]), ergiebt ſich die Thatſache, daß zwar der internationale Zuſammenhang der Gemeinden noch nicht gebrochen, daß aber der Schwerpunkt der Bewegung doch bereits aus den

---

1) Keller, Die Reformation u. ſ. w. Lpz. 1885. — In der intereſſanten Schrift v. Bezolds, Zur Geſch. des Huſitenthums, München 1874, heißt es über die Taboriten (S. 38), man finde unter ihnen (neben einer Abneigung gegen die mittelalterliche Einkleidung der Wiſſenſchaften) „das aufrichtige Streben, die religiöſe Bildung zum Gemeingut aller Gläubigen zu machen; ein gewiß unverdächtiger Zeuge, Enea Silvio, rühmt die Höhe der durchſchnittlichen Bildung bei den Taboriten, namentlich die Bibelkenntniß der Frauen."

2) S. den Bericht bei Frieß a. a. O. 1872 S. 257: „A. D. 1392 die qnarta mensis Septembris infrascripti reperti sunt rectores protnnc sectae Waldensium haereticorum. Primo Nycolaus de Polonia filius cujusdam rustici. Item Conradus de Saxonia de villa dicta Dorbray (?) prope Wittenberg filins cujusdam rustici; item Ulricus de Haidekke ex artificio sntor. Symon de Gralicz (sic) de Ungaria ex artificio sartor. Item carnifex quondam Johannes de Dicharcz villa sita circa Chrembs in Austria, qui fuit captus Ratisbonae, qni perjuravit de haeresi, nunc vero convictus. Item Conradus de Gmnnde in Snevia, filius cujusdam rustici. Item Hermannus de Mistilgew in Bavaria, faber. Item Nicolans de Plawe filius cujnsdam molendinatoris. Item Gotfriedns de Ungaria sutor. Item Johannes dictus de Arena in Bavaria, faber. Item Nicolaus de Solotern de Ijac circa Veronam in Swiz, rasor pannorum. Praedicti inter eos apostoli, magistri et fratres. — Vestimentis vilibus induuntur et duo ac duo recedunt, senior cum juniore quocunque pergunt.

Rhein-Gegenden, wo er früher gelegen hatte, in den Osten Deutschlands verschoben worden war.

In der That sollte es sich in den großen religiösen Bewegungen, die unter Hus' Führung seit dem Beginn des 15. Jahrh. in Böhmen ihren Anfang genommen hatten, zeigen, daß gerade hier die Gemeinden eine erhebliche Ausbreitung besaßen.

Je mehr man in die Geschichte der verschiedenen Ketzernamen, welche auch hier die Zusammenhänge verdunkelt haben, eindringt, um so mehr erweist es sich als richtig, daß die Namen Taboriten, Pickarden, Begharden, Lollharden, Wiklefiten, ja selbst der Name Hussiten[1]), oft nur dieselben Gemeinden bedeuten und daß den Grundstock der Bewegung die früher sog. Waldenser bilden, d. h. die Gemeinden, welche ehedem von ihren Gegnern den Sektennamen „Waldenser" erhalten hatten[2]), jetzt aber neue Scheltnamen erhielten.

In Böhmen, welches, wie schon Papst Pius II. gesagt hat, „von alten Zeiten her ein allgemeines Asyl und Zufluchtsort der Ketzer war", ist jene deutsche Uebersetzung des Neuen Testaments entstanden[3]), die unter dem Namen der „Tepler Bibel" neuerdings bekannt genug geworden ist, und die den sämmtlichen vorlutherischen deutschen Bibeldrucken zu Grunde liegt.

---

1) Daß der Name Hussiten oft zur Bezeichnung aller Ketzer, auch der Taboriten, gebraucht ward, s. bei v. Bezold, Zur Gesch. d. Hussitenthums 1874 S. 5.

2) Daß der Name „Waldenser" noch im 15. Jahrh. ein Ketzername ist, s. bei Preger, Ueber das Verhältniß u. s. w. 1887 S. 106 u. 107.

3) W. Weiß, Untersuchungen über die Sprache des Codex Teplensis Halle 1887 (Diss.). Das Resultat ist, „daß die Heimath der Uebersetzung eine nicht viel südlicher als Prag gelegene böhmische Landschaft, die Heimath der Abschrift das böhmisch-obersächsische Sprachgebiet ist, und daß die Uebersetzung sowie die Abschrift in die beiden letzten Jahrzehnte des 14. Jahrh. fallen." (S. 54). Daß gerade in den Diöcesen Prag und Olmütz um 1350 das Waldenserthum besonders stark vertreten war, s. bei Preger, a. a. O. München 1887 S. 8.

Man hat geſagt und zu beweiſen geſucht, daß dieſe deutſche Bibel, welche ſo viele Ausgaben erlebt hat, römiſch-katholiſchen Urſprungs ſei. Da nun aber Bibelüberſetzungen von der katholiſchen Kirche nach der Verſicherung zuſtändiger katholiſcher Fachmänner von jeher nur dann geſtattet worden ſind, wenn ſie unter ihrer Autorität erſchienen waren [1]), ſo ergiebt ſich mit Nothwendigkeit der Schluß, daß auch dieſe Bibel unter der Autorität der Kirche oder eines Biſchofs veröffentlicht worden ſein muß. Man kann billig fragen, ob es nicht auffallend ſei, daß wir von einer ſolchen Ermächtigung für unſere Bibel nicht das geringſte hören; aber auffallender iſt es doch noch, daß römiſche Autoritäten dieſe Ueberſetzung gerade in einem Lande veranſtaltet haben, wo die bibelgläubigen Ketzer zahlreicher als anderwärts waren und wo man dieſen mithin gerade die Waffen in die Hand gab, welche ſie am meiſten und ſchärfſten zu gebrauchen pflegten. Wie kommt es, daß man nicht vielmehr irgend eine katholiſche Hochſchule für dieſe wichtige Aufgabe ausgewählt hat?

Man weiß, daß das Prieſterthum der römiſchen Kirche ſich in jenen Jahrhunderten planmäßig durch den Gebrauch der lateiniſchen Sprache in religiöſen und kirchlichen Schriften von der Laienwelt abſchloß.

Im J. 1369 erließ „Karl von Böhmen", der als Karl IV. im J. 1346 den deutſchen Kaiſerthron beſtiegen hatte, von Lucca aus ein Edikt wider alle Schriften in deutſcher Sprache, „welche von den heiligen Schriften handeln", damit „die Laien nicht durch falſches Verſtändniß derſelben verführt würden". [2]) Und unter den Augen deſſelben Kaiſers ſoll eine katholiſche Autorität

1) „Die katholiſche Kirche hat ſtets vor dem willkürlichen Bibelleſen gewarnt und ihre Auslegung zur Bedingung gemacht; ſie hat ferner nur unter ihrer Autorität erſchienene Bibeln geſtattet." Geſchichtslügen. Eine Widerlegung u. ſ. w. Paderb., Schöningh, 1884 S. 292.

2) Näheres bei Keller, Die Waldenſer 1886 S. 44 f.

gewagt haben, die Verbreitung einer deutſchen Bibel zu veranlaſſen? Wie ſtimmt dies überein mit der Thatſache, daß um das J. 1420 in den Schriften der Taboriten, die in derſelben Diöceſe aufkamen, wo unſere Bibel aufgekommen iſt, heftig geeifert wird gegen die römiſchen Prälaten, welche den Gebrauch der Bibel in der Landesſprache nicht geſtatten wollten?[1])

Ganz abgeſehen von ſolchen allgemeinen Erwägungen habe ich aus dem Text der Bibel ſelbſt den Beweis erbracht[2]), daß die Ueberſetzung innerhalb der altevangeliſchen Gemeinden erwachſen iſt und nach dem, was anderweit hinſichtlich der Stellung der Bruderſchaften deutſcher Werkleute zu dieſen Gemeinden bekannt iſt, war es ganz natürlich, daß die Buchdrucker ſeit 1460 gerade dieſe Bibel zu verbreiten ſuchten.

Es wirft auf die Kreiſe, welche deren Verbreitung betrieben, doch ein ſehr bezeichnendes Licht, daß nicht nur die Ausgabe von 1477[3]), ſondern auch die von 1485, welche zu Straßburg erſchien, Holzſchnitte mit oppoſitioneller Tendenz enthalten und es iſt wahrſcheinlich, daß eine nähere Prüfung der übrigen Ausgaben,

---

1) S. von Bezold, Zur Geſchichte des Huſitenthums München 1874 Seite 37.

2) Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien Lpz. 1885. Derſ., Die Waldenſer und die deutſchen Bibelüberſetzungen Lpz. 1886. — Unter denen, welche neuerdings meine Auffaſſung unter Beibringung neuen Materials im Weſentlichen beſtätigt haben, nenne ich Kurtz, Kirchen-Geſch. 10. Aufl. 1887 S. 295; G. Ellinger, Ztſch. f. deutſche Phil. Bd. XX, Heft 1; W. Weiß, a. a. O. Halle 1887; S. Berger in d. Bulletin de la Société d'hist. Vaudoise Nr. 3., Dec. 1887., S. 37; Derſ. in der Revue hist. t. XXXII p. 184. —

3) In der Ausgabe von 1477 findet ſich ein Blatt, welches faſt alle die Symbole und Figuren zeigt, die ſich auf dem bekannten Wolgemuthſchen Holzſchnitt von 1496 („Papſteſel") finden. Der Eſel, der Thierkopf, die Fahne, die Baulichkeiten u. ſ. w. kehren wieder. Eine Beſchreibung des Bildes ſ. bei R. Muther, Die älteſten deutſchen Bilderbibeln. München 1883 S. 6.

die ich an dieſem Ort nicht anſtellen kann, noch weitere Spuren ergeben würde. Es iſt kaum anzunehmen, daß treue Anhänger der römiſchen Kirche ſolche Ausgaben beſorgt haben.

---

Eben das Heimathland dieſer deutſchen Bibel, Böhmen, blieb im ganzen 15. Jahrh. der vornehmſte Stützpunkt der Brüder. Aus dem Schooß der ſog. Taboriten entwickelte ſich ſeit der Mitte des Jahrhunderts unter Führung angeſehener Männer die nachmals ſog. Brüder-Unität, deren Geſchichte ja vielfach bekannt iſt.

Es war im J. 1467, wo eine Verſammlung zu Lotha die öffentliche Trennung von der römiſchen Kirche vollzog. Die erſte ſelbſtändige kirchliche Handlung war die Vollziehung der Spättaufe an den Anweſenden, ein Akt, der zugleich die förmliche Einführung der Taufe auf den Glauben bedeutete, die bei ihnen bis zum J. 1534 üblich blieb.[1])

---

1) Näheres bei Gindely, Geſch. d. böhm. Brüder I, 36. — Czerwenka, Geſch. der evang. Kirche in Böhmen II, 206. Es vollzogen ſich hier dieſelben Entwicklungen, die wir ſechzig Jahre ſpäter in der Schweiz beobachten können. Auch dort ward 1524/25 der Verſuch gemacht, die Loslöſung von der röm. Kirche durchzuführen und als Zeichen dieſer Trennung ward die Spättaufe eingeführt. Dieſer Akt gab den Anlaß zur Erfindung des Namens „Wiedertäufer"; auch die böhm. Brüder waren in dieſem Sinne ſeit jener Zeit „Wiedertäufer". Die Waldenſer hatten ſeit alten Zeiten grundſätzlich an der Spättaufe der altchriſtlichen Zeiten feſtgehalten. Ich habe dafür an anderer Stelle Beweiſe beigebracht (Reformation S. 90). Hier will ich noch auf folgende Thatſachen hinweiſen. Bei Eymericus, Direktorium inquisitionis. Rom. 1678 p. 183 finden ſich als Irrlehren der Ketzer, die 1311 verdammt ſind, aufgezählt: Quarta haeresis: Quod baptismus non est communiter tam parvulis quam adultis perfectum remedium ad salutem. Quinta haeresis: Quod tam parvulis quam adultis in baptismo non conferuntur informans gratia et virtutes. — Reinerus, Contra Waldenses (Bibl. maxima XXV, p. 257, 2). De baptismo enim dicunt, quod nihil valeat nisi quantum valeant merita baptizantis. Parvulis vero non prodest, nisi fuerint perfecti in secta illa. Item docent, quod

Um das J. 1500 gab es zwiſchen dreihundert und vierhundert Gemeinden in Böhmen, denen Luther ſpäter das Zeugniß ausgeſtellt hat, daß „ſeit der Zeit der Apoſtel keine Gemeinde der Lehre und den Bräuchen derſelben ſo nahgekommen ſei, als die der böhmiſchen Brüder", was freilich nicht ausſchloß, daß er manche ihrer Anſichten tadelte.[1])

Die geiſtige Regſamkeit der Brüder iſt vielfach unterſchätzt worden. Sie hatten wiſſenſchaftlich gebildete Männer und fruchtbare Schriftſteller in ihrer Mitte und vor Allem ward die neu aufgekommene Kunſt des Buchdruckes fleißig von ihnen geübt. Ihre Schulen waren weit und breit berühmt und wir wiſſen, daß die Brüderſchule zu Eibenſchütz um 1500 aus Deutſchland viele Schüler erhalten hat. Einer ihrer Biſchöfe, Lukas von Prag († 1528), hat allein etwa 80 Schriften veröffentlicht und die Bekenntniſſe, bezw. die Fragebücher, die ſie herausgaben, haben in lateiniſcher und deutſcher Sprache eine weite Verbreitung gefunden.

Nicht ſo frei und ſelbſtändig wie in Böhmen waren die Evangeliſchen, welche ſeit alten Zeiten in Italien, Frankreich, England und im Reiche lebten.[2]) Die Brüder wurden fortwährend von Böhmen aus durch Wanderprediger beſucht und wir beſitzen Nachricht, daß ſolche auch zu Savonarola geſandt worden waren und in Florenz Zeugen ſeiner Hinrichtung werden mußten. Eben dieſe Apoſtel erzählen uns, daß ſie überall

---

Judaeus possit servari in secta sua sine baptismo. — Dem Beſchluß der Synode von Jungbunzlau vom J. 1534 fügten ſich 4 Gemeinden der böhm. Brüder nicht.

1) Gindely hat behauptet, daß die ſog. Wiedertäufer von den böhmiſchen Brüdern weit verſchieden geweſen ſeien. Dieſe Anſicht iſt aber neuerdings von A. Ritſchl, Geſch. d. Pietismus III, 2 S. 230 widerlegt worden. Ritſchl weiſt vielmehr nach, daß beide „im Grunde wirklich nah verwandt waren".

2) Ueber deren Vorgeſchichte, ihre Ausbreitung und ihre Zuſammenhänge ſ. Keller, Die Reformation u. ſ. w. Lpz. 1885.

zu ihrem Schmerz die Gemeinden in ungelöſter äußerer Verbindung mit der römiſchen Kirche fanden.

In der That exiſtirten die Brüder, ſo zahlreich ſie waren, überall aus berechtigter Beſorgniß vor der erneuerten Anwendung der Ketzergeſetze[1]), nur unter dem Schleier des tiefſten Geheimniſſes und lebten einſtweilen mehr in der Form von Bruderſchaften, als in der von Gemeinden — ein Umſtand, der für die heutige Forſchung die Bemeſſung ihres Umfanges und ihres Einfluſſes ſehr erſchwert.[2]) Ihre vornehmſten Sitze waren die größeren Städte und hier waren es, genau wie in Böhmen, vornehmlich die Zünfte der Handwerker[3]), die von dieſen Ideen ergriffen waren, die ſich aber einſtweilen lediglich innerhalb der Zunftſtuben, und auch hier nur im Kreiſe der Einverſtandenen, an das Licht wagten.

---

1) Die alten Ketzergeſetze beſtanden und wurden ſtets erneuert. Im J. 1484 hatte der Papſt zwei neue Inquiſitoren für Deutſchland ernannt, den Heinr. Krämer und Jac. Springer. Beachtenswerth iſt, daß die Verfolgung der dogmatiſchen Lehrſätze der Waldenſer ſeit der Zeit zurücktritt, wo die Maſſenverurtheilungen der als „Waldenſer" bezeichneten Hexen beginnt. Vgl. darüber Duverger, Le premier grand procès de sorcellerie aux Pays Bas. La vauderie etc. Arras 1885. Nach Herm. Haupt in Syb. Hiſt. Ztſ. 1886 S. 124 iſt die Hexenverfolgung eine neue Art der Ketzerprozeſſe.

2) Es fehlt leider eine zuſammenhängende Unterſuchung hierüber. Die Klagen der Zeitgenoſſen über das „böhmiſche Gift", die „Waldenſer", „freien Geiſter", „Wikleſiten", „Lollharden", „Begharden" u. ſ. w. ſind ſehr zahlreich. Vgl. Janſſen, Geſch. des deutſchen Volkes I, 610. Hagen, Deutſchlands lit. u. rel. Verh. I, 463. 480. Lechler, Joh. v. Wiclif II, 485 ff. In S. Brants Narrenſchiff 1494 heißt es:

„Falſch Glaub und viel falſcher Lehr
Wachſen von Tag zu Tag je mehr."

Selbſt am päpſtlichen Hof ſprach man beſorgt von den „huſitiſchen Neigungen" des „armen Mannes" in Deutſchland. Vgl. v. Bezold, in Sybels Hiſt. Ztſch. Bd. 41, S. 16. und W. Vogt, Die Vorgeſchichte des Bauernkriegs. Halle 1887 (Schriften des Ver. f. Ref.-Geſch. Nr. 20).

3) Daß in Böhmen gerade die Handwerker die Träger des Wikliffſchen Geiſtes waren, ſ. bei Bezold, Zur Geſch. des Huſitenthums 1874 S. 36.

In dieſe Kreiſe nun fuhr die Nachricht von Luthers Auftreten wie ein Blitzſtrahl, der die dunkle Nacht ihrer Knechtſchaft erhellte. In den Aufzeichnungen der Gemeinden aus jenen Jahren, die uns erhalten ſind, finden ſich begeiſterte Schilderungen der ſchönen Jahre, die im Anfang waren, als Luther der Anwalt ihrer Literatur und vieler ihrer Grundſätze geworden war.

Was tief in den Herzen von Hunderttauſenden geſchlummert hatte und was als ſehnſüchtiger Wunſch gehegt worden war, ſchien ſich verwirklichen zu ſollen: der Führer ſchien gefunden, der die alten Gemeinden in das Land der Befreiung führen werde.

---

Die Unklarheiten und Entſtellungen, welche durch den Gebrauch der Sektennamen befördert worden ſind, haben am meiſten dazu beigetragen, daß die Zuſammenhänge, die zwiſchen der lutheriſchen Reformation und den früheren religiöſen Bewegungen vorhanden ſind, für die ſpäteren Geſchlechter verdunkelt wurden.

Und doch ſind dieſelben ſo nah und eng, daß Zeitgenoſſen, die in der Lage waren, dem wahren Sachverhalt auf den Grund zu ſehen, glauben konnten, daß die alten Ketzer ſeit 1517 einen neuen Vorſtoß gemacht hätten, und daß Luther lediglich als neuer Wortführer einer alten Partei auf den Plan getreten ſei.

Am 27. Dec. 1519 ſchreibt Herzog Georg von Sachſen an den Churfürſten Friedrich den Weiſen, daß Luther ganz huſitiſch lehre und auch Verbindungen mit den Huſiten unterhalte.[1]) In einem offenen Plakat, welches bald darauf in Erfurt an das

1) Löſcher, Vollſt. Ref.-Acta. Lpz. 1720—1729 III, 920.

Tageslicht kam, hieß es, daß Luther als Bekenner huſitiſcher Irrlehren verſchrieen werde.[1])

König Heinrich VIII. von England hatte in der bekannten Streitſchrift wider Luther, worin er mit der theologiſchen Bildung, die er ſich in ſeiner Jugend angeeignet hatte, die römiſche Lehre von den Sakramenten vertheidigte (1522), Luther einen „Böhmen und Huſiten" genannt und der ſchweizeriſche Chroniſt Joh. Salat bringt in ſeiner Chronik von Bern den gleichen Gedanken dadurch zum Ausdruck, daß er ſagt, Luther ſei in Böhmen geboren und ſtamme von einem Franzoſen ab, welcher um „Erhebung einer Sekte willen" einſt aus Frankreich vertrieben worden ſei. Hier iſt die Anſpielung auf die franzöſiſchen Waldenſer ganz deutlich gegeben.[2])

Dr. Joh. Eck hatte bereits im Juli 1519 Luther aufgefordert, ſich von dem Verdacht der Gemeinſamkeit mit den Böhmen dadurch zu reinigen, daß er wider ſie ſchreibe.[3]) Als dies nicht geſchah, nannte Eck Luther im October 1519 in einer Schrift an die Univerſität Ingolſtadt einen Freund der Böhmen, und in einem Schreiben vom 8. Nov. 1519 an den Churfürſten von Sachſen ſuchte Eck ſeinem Gegner den Schutz dieſes Fürſten dadurch zu entziehen, daß er bei Erwähnung von Luthers Sätzen an Hus, Wiclif, Marſilius von Padua, Joh. von Jandun und an die Armen von Lyon erinnerte.[4])

Auf dem Reichstag zu Worms erklärte in gleichem Sinn der päpſtliche Nuntius Luther gegenüber öffentlich: „Das Meiſte, was du vorbringſt, ſind längſt verworfene Ketzereien der

---

1) Hussitarum erroris protestator. Vgl. Gieſeler, Kirchen-Geſch. III, 1 S. 85.

2) Archiv f. ſchweiz. Ref.-Geſch. Bd. I. 1868.

3) Dr. M. Luthers Werke, Weimar 1883 II, 278.

4) Enders, Dr. M. Luthers Briefwechſel II, 226 ff.

Begharden, Waldenſer und der Armen von Lyon, der Wicleſiten und Huſiten". [1])

In der That hatte ſich Luther, ohne es ſelbſt zu ahnen oder zu beabſichtigen, ſeit einer Reihe von Jahren den Lehren der Böhmen von Schritt zu Schritt genähert. War ſchon ſeine Begeiſterung für die Theologie der Gottesfreunde und ſein Kampf für deren Erneuerung zugleich ein Kampf für die Ideen der älteren Oppoſition geweſen, ſo hatten die Verwerfung des Ablaſſes, des Fegfeuers, des Heiligendienſtes und ſchließlich der Hierarchie und des Papſtthums ihn von Stufe zu Stufe faſt bis auf den Weg geführt, auf welchem die Brüder ſich ſeit Jahrhunderten befanden und der Vorwurf, daß Luther der Vorkämpfer der Waldenſer geworden ſei, hatte damals wirklich ſeine tiefe innere Begründung.

Männer wie Aleander und Eck ſcheinen zeitweilig in der That die Beſorgniß gehegt zu haben, daß Luther ſich an die Spitze der altdeutſchen Oppoſition ſtellen und die alten Gemeinden, die durch das Uebergewicht ſeines Anſehens und ſeiner theologiſchen Bildung vielleicht zur Verſtändigung zu bringen geweſen ſein würden, wider ſeine Gegner in den Kampf führen könne. Eck, der die Gefahren, welche in einer ſolchen Einigung lagen, erkannte, hatte ſofort Schritte gethan, um vorbeugend einzuwirken, indem er unter Anderem ein gedrucktes Schreiben ausgehen ließ, in welchem er ſagte, daß Luther trotz ſeiner Leipziger Aeußerungen mit Ketzern wie die Böhmen nichts zu thun haben wolle. [2])

Es kann nach den erhaltenen Zeugniſſen nicht zweifelhaft ſein, daß die Schriften der Böhmen, welche Luther ſeit der Leip-

1) Balan, Monumenta Reformationis Lutheranae. Regensburg 1884 S. 182.

2) Das Schreiben war an den Adminiſtrator des Prager Bisthums Joh. Zack gerichtet und ſtammt aus dem Aug. 1519. Löſcher III, 660.

ziger Disputation (Juli 1519) zugegangen waren, einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht hatten. Er erzählt selbst im J. 1520: „Ich sage zum ersten, daß ich leider zu Leipzig in der Disputation nicht hatte gelesen Joh. Hus, ich wollte sonst nicht etliche, sondern alle Artikel, zu Costnitz verdammt, gehalten haben, wie ich sie denn noch jetzt halte, nachdem ich desselbigen Joh. Hus hochverständiges edles Büchlein — habe gelesen".[1]) In ähnlichem Sinn schreibt er am 19. März 1520 an Spalatin: „Ich schicke auch den Joh. Hus; lies sie (die Schrift: „Von der Kirche"), wenn du willst, und schicke sie dann zurück; sie gefällt uns nicht nur Allen, sondern wir bewundern seinen Geist und seine Gelehrsamkeit".[2])

Seit dieser Zeit pflegte er wohl zu sagen, daß er Husit gewesen sei ohne es zu wissen, ja auch Staupitz habe, ohne es zu ahnen, husitisch gelehrt. „Ich weiß vor Staunen nicht, was ich denken soll, da ich so schreckliche Gerichte Gottes unter den Menschen sehe, weil die offenkundigste evangelische Wahrheit schon seit mehr als hundert Jahren verbrannt ist und als verdammt angesehen wird, und es nicht erlaubt ist, sie zu bekennen".[3]) Es blieb aber nicht bei dem bloßen Schriften-Austausch, sondern alsbald erfolgte auch die Anknüpfung persönlicher Beziehungen mit den Böhmen.

Die Utraquisten freilich, unter welchen einzelne Prediger zu Anfang lebhaft für Luther eingenommen waren, hatten im August 1519 auf einer Synode Beschlüsse gefaßt, die ihre Spitze wider die Anhänger Luthers kehrten.[4])

Dagegen hatte sich aus den Kreisen der Waldenser oder

1) Walch, Luthers Werke XV, 1683.
2) de Wette I, 428.
3) de Wette I, 425.
4) B. Czerwenka, Gesch. der evang. Kirche in Böhmen, Bd. II (1870) S. 159.

der böhmiſchen Brüder ſofort ein Mitglied der Bruderſchaft ſelbſt auf den Weg gemacht und erſchien etwa im September 1519 bei Luther als Bevollmächtigter ſeiner Gemeinden. Die Art und Weiſe wie Luther von ihm ſpricht — er nennt ihn homo vere humanus — und wie man ihn behandelte, beweiſt, daß die beiden Reformatoren einen günſtigen Eindruck von der Werbung der Brüder gewonnen hatten.[1])

---

Nachdem Luther durch die päpſtliche Bulle vom 15. Juni 1520 in aller Form für einen Ketzer erklärt und die Anwendung der beſtehenden Ketzergeſetze, deren Vollſtreckung bekanntlich der weltlichen Gewalt oblag, wider ihn befohlen worden war, waren die Bedenken, welche wider den förmlichen Anſchluß an die beſtehenden Ketzer-Gemeinden von Männern, die es mit Luther gut meinten, hätten geltend gemacht werden können, weggefallen. Es lag auf der Hand, daß ein Anſchluß an diejenigen, welche ſeit alten Zeiten unter den Ketzer-Geſetzen ſtanden, die Anwendung dieſer Geſetze, d. h. die Anrufung des weltlichen Arms, ohne deſſen Schutz oder Geſchehenlaſſen nach Lage der Dinge keine größere Bewegung ſich entwickeln konnte, hätte hervorrufen oder erleichtern müſſen.

Im Lauf des Jahres 1520 zeigt ſich denn auch in der That eine ganz bewußte Annäherung Luthers an die älteren Reformparteien. Damals erſchien der Sermon von der Freiheit eines Chriſtenmenſchen, in welcher die Einwirkung der altdeutſchen Theologie am klarſten hervortritt, und die daher mit Recht in dem Ruf ſteht, daß in ihr die ausgereifteſte Frucht der Lutherſchen Myſtik zu erkennen iſt. Sodann und vor Allem aber veröffentlichte Luther damals (es war etwa im Auguſt 1520)

---

1) S. den Brief Luthers an Spalatin v. 15. Oct. 1519. de Wette I, 350.

die Schrift „An den chriſtlichen Adel", in welcher der Erörterung der Frage nach einer Vereinigung mit den Böhmen ein beſonderes Capitel gewidmet iſt.[1])

„Es iſt hohe Zeit, heißt es dort, daß wir auch einmal ernſtlich und mit Wahrheit der Böhmen Sache vornehmen, ſie mit uns und uns mit ihnen zu vereinigen." „Ich will auch Joh. Hus zu keinem Heiligen noch Märtyrer machen, wie etliche Böhmen thun, ob ich gleich bekenne, daß ihm Unrecht geſchehen und ſein Buch und ſeine Lehre unrecht verdammt iſt. — Das will ich nur ſagen: er ſei ein Ketzer, wie böſe er immer ſein möchte, ſo hat man ihn doch mit Unrecht und wider Gott verbrannt. — Es hilft nicht, daß ſie zu der Zeit haben vorgewendet, daß einem Ketzer nicht ſei zu halten das Geleit. — Man ſollte die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden, wie die alten Väter gethan haben. Wenn es Kunſt wäre, mit Feuer Ketzer zu überwinden, ſo wären die Henker die gelehrteſten Doktoren auf Erden."

Um die Einigung herbeizuführen ſchlägt Luther vor, daß eine Geſandtſchaft von etlichen frommen Gelehrten und Biſchöfen nach Böhmen gehe, die erkunden ſoll, „wie es um ihren Glauben ſtehe und ob es möglich wäre, alle ihre Sekten in eine zu bringen."

Wenn man mit dieſen Vorſchlägen die Stellung vergleicht, welche Luther bis zum J. 1517 den Böhmen gegenüber eingenommen hatte, ſo fällt die Wandlung ſeiner Auffaſſung in die Augen. Vor dem Ablaßſtreit hatte er ſich, wie oben bemerkt, häufig wider ſie ausgeſprochen und ihre Oppoſition aus geiſtlichem Hochmuth hergeleitet.[2]) Jetzt will er ſich mit ihnen ver-

1) Vgl. die neueſte Ausgabe von K. Benrath, Halle 1884 (Schriften d. Ver. f. Ref.-Geſch.) S. 62.

2) Dieckhoff, Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reformation vor dem Ablaßſtreit 1883 S. 47 ff.

einigen und zeitweilig auch das dulden, „was an Irrthum und Zwieſpältigkeit unter ihnen gefunden wird.“ [1])

Aus den Worten des Vereinigungsvorſchlags erhellt, daß Luther trotz ſeiner Anknüpfung mit den Böhmen eine klare Vorſtellung von ihrem Glauben nicht beſaß, und daß ihm ferner deren „Zwieſpältigkeit“ beſonders anſtößig war. Dieſe Verhältniſſe hielten Luther davon zurück, den Weg, auf dem er ſich mit dem Vereinigungs-Gedanken befand, weitere Folge zu geben und die Berührungen, in die er dann ſeit 1521 und 1522 mit Vertretern der älteren Richtungen kam, beſtimmten ihn vollends, ſein bisheriges Verhalten zu ändern und ſelbſtändige reformatoriſche Bahnen einzuſchlagen.

Wenige Ereigniſſe haben den Verlauf der deutſchen Reformation ſo tiefgreifend beeinflußt, wie die Unruhen, welche unter Betheiligung einiger Zwickauer Tuchmacher, die den Andreas Bodenſtein v. Carlſtadt, Luthers Collegen und Freund, und einige andere angeſehene Männer, darunter auch Philipp

1) In ſpäteren Jahren hat Luther gelegentlich folgendes intereſſante Urtheil über die „Waldenſer“ abgegeben: Mart, Lutherus commendavit Waldenses, quorum vita externa esset sanctissima, et affectus, quantum possent, moderarentur, non esse arrogantes, aliis quoque justitiam tribuentes, nec soli justi esse volunt, damnant missam privatam, purgatorium, invocationem sanctorum. Ministros caelibes habent permittendo illis conjugium, sed ingenue approbant, fatentur, si caelibes ministros non possent habere, conjugatos tamen non adversaturos, sicut et nobiscum futurum est, werden wir wollen pfarhern haben, werden wir sie aus den burgern nemen; non otiantur, non crapulantur, optimam habent paedagogiam, sed articulum Justificationis non habent, fatentur quidem fide et gratia salvari homines, sed fidem, qualitatem illam regnantem intelligunt, non soli fidei in Christum tribuunt. Fidem et gratiam aliter exponunt quam nos et operibus simul tribuunt justitiam, dicentes, sine operibus fidem esse mortuam. — Waldenses syncerius de fide loquuntur quam papistae, sed eximiam illam distinctionem fidei et operum nesciunt. (D. Mart. Lutheri Colloquia ed. H. E. Bindſeil I, 1863. S. 417.)

Melanchthon[1]), für ſich gewonnen hatten, bei Luthers Abweſenheit in Wittenberg ausbrachen.

Die Ereigniſſe ſind zu bekannt als daß ich ſie hier noch einmal zu erörtern brauchte.

Die Zwickauer Tuchmacher oder (wie Luther ſie nannte) die Zwickauer Propheten waren ebenſo wenig wie Th. Münzer Vertreter der böhmiſchen Brüder oder der nachmals ſog. Anabaptiſten, ſondern gehörten den Reſten jener Ketzer-Gemeinden an, die ſich in den vereinſamten Gebirgsthälern des Erzgebirges und Böhmer-Waldes aus früheren Epochen behauptet, im Lauf der Zeit aber jede Fühlung mit den Brüder-Gemeinden im Reich und in Böhmen verloren hatten.

Es war unter dieſen Leuten, die unter dem ſchweren Druck der Verfolgung in großer Heimlichkeit lebten, wie es zu gehen pflegt, eine arge Verkümmerung und vor Allem eine Verſtümmelung der älteren und reineren Ueberlieferungen eingetreten — eine Verſtümmelung, die jede Ausbreitung ihrer Ideen unmöglich machte und die im Lauf der Zeit zu einem Zerrbild des alten Glaubens geworden war.

Als Luther dieſe Doktrinen in den Perſonen des Nic. Storch, Marcus Stübner u. ſ. w. gegenübertraten, erkannte er mit

---

1) Die Hinneigung Melanchthons zu den Zwickauern iſt ja bekannt. Vgl. ſeinen Brief an Churfürſt Friedrich den Weiſen vom 27. Dec. 1521. Corp. Ref. I, 513; ferner ib. 514; 515; 534. — Fel. Ulſcenius ſchrieb unter dem 1. Jan. 1522 folgenden intereſſanten Brief über die Zwickauer ans Wittenberg an Capito: „Accessit nos praeterea vir quidam plurimi spiritus adeoque scripturae sacrae exercitatus ut vel Melanchthon ei sufficere nequeat; ille tam graves adfert scripturae locos, ut Wittenbergenses aliquantum perterritos reddiderit. Scripsit antem Philippus Principi, ut D. Martinum mitti huc curet, quod aut fiet aut vir ille D. Martinum accedet. Videas hominem alias simplicissimum. Continuo ejus lateri Philippus adhaeret, ei auscultatur, adjuratur, adeoque summe veneratur et pene perturbatus, quod viro illi satisfieri a nullo possit. (Zeitſchrift f. K.-Geſch. V, 330.)

richtigem Blick sofort, daß ein Eingehen auf jene Ideen die ganze reformatorische Bewegung gefährden müsse und mit Entschlossenheit warf er sich ihnen entgegen. Während er den Abgesandten der böhmischen Brüder, wie wir sahen, freundlich aufgenommen hatte, erklärte er sich jetzt mit Entschiedenheit gegen die Zwickauer und Niemand wird bezweifeln, daß er das Richtige erkannt hatte.

Indessen hatten diese Ereignisse doch auch die weitere Folge, daß Luther zu dem Entschluß kam, alle Verbindung mit den älteren Gemeinden abzubrechen und damit nahm die entscheidende Entwicklungsphase der Reformation ihren Anfang.

## Sechstes Capitel.

# Die Entwicklung der lutheriſchen Theologie und Kirche.

Die Wendung in Luthers geiſtiger Entwicklung ſeit 1521. — Staupitz' Stellung dazu. — Luthers innere Losſagung von der Myſtik. — Wiederhervortreten der Scholaſtik. — Das Wort Gottes oder die reine Lehre. — Inſpiration und Canon. — Luthers Stellung zu Paulus. — Gleichſtellung des Alten und Neuen Teſtaments. — Die Gegenſätze in Bezug auf die Lehre von Glauben und Werken. — Die Gewißheit des Seelenheils. — Die gänzliche Unfähigkeit des Menſchen zur Erfüllung der Gebote. — Erkenntnißvermögen und Willensfreiheit. — Vom heimlichen und offenbaren Willen Gottes. — Luther und die Scholaſtik. — Die Rückkehr zur Lehre vom Glaubenszwang. — Kirchenbegriff. — Die Keime der Spaltung.

Die Abſchnitte, welche wir bisher in Luthers Entwicklung kennen gelernt haben, nämlich einmal derjenige, wo er (wie er ſelbſt ſagt) in des Papſtes Lehre voll und trunken war, und ſodann der, in welchem er die Ideen der deutſchen Myſtik vertrat, haben für ihn wie für die neue Kirche, die er zu bilden im Begriff ſtand, nur die Bedeutung von Entwicklungsſtufen gehabt und behalten — Stufen, deren Nachwirkungen ſich naturgemäß in gewiſſem Sinne geltend machten, über die er aber doch im weiteren Verlauf der Bewegung hinauszugehen ſich veranlaßt ſah.

Dagegen ſtellt der Abſchnitt, welcher mit etwa 1521 beginnt, die Zeit dar, in der die lutheriſche Kirche und die lutheriſchen Bekenntniſſe unter der perſönlichſten Einwirkung Luthers diejenige Geſtalt erhielten, in welcher ſie eine autoritative Geltung für alle Folgezeit und bis auf den heutigen Tag in weiten Kreiſen erlangt haben.

In der Zeit des großen reformatorischen Zeugnisses (wie man die Zeit von 1517—1520 genannt hat) war die Mehrheit aller Gebildeten in Deutschland, selbst nach dem Zeugniß der Gegner, unter Luthers und Staupitz' Führung einig gewesen. Luthers Name war seit dem muthigen Auftreten, wie er es seit 1517 und zuletzt noch zu allgemeiner Bewunderung vor Kaiser und Reich in Worms an den Tag gelegt hatte, mit den Hoffnungen und Wünschen der ganzen Nation auf das engste verknüpft. Zugleich war sein Ansehen und sein Einfluß durch die überraschenden Erfolge, die er unter Staupitz' thätiger Mitwirkung über die mächtigste Hierarchie der Welt davon getragen hatte, an großen deutschen Fürstenhöfen, in vielen Reichsstädten und bei zahlreichen Mitgliedern des Adels fest begründet. Nichts wäre erwünschter gewesen, als wenn die Einigkeit der ersten Jahre hätte erhalten werden und das Zusammenwirken der Männer, welche die ursprünglichen Führer waren, hätte fortdauern können.

Luthers Anhänger sind in allen Jahrhunderten bemüht gewesen, ihrer Ueberzeugung Ausdruck zu geben, daß die Wandlung, welche sich in Luthers Anschauungen vollzog, nicht nur in der Folgerichtigkeit seines ursprünglichen Standpunktes lag, sondern auch die heilsamsten Wirkungen nach sich gezogen hat. Wie dem auch sein mag, so steht soviel fest, daß der Mann, der mit Recht von sich sagen konnte, daß er der Vorläufer der heiligen evangelischen Lehre gewesen sei und dessen geistiger Führung Luther ein Jahrzehnt lang vertrauensvoll gefolgt war, diese Ueberzeugung nicht hat theilen können. Johann von Staupitz sah sich gezwungen, die Entwicklung der Bewegung, deren geistiger Vater er in mehr als einem Sinn gewesen war und für deren Fortgang er anfänglich die größten Opfer gebracht hatte, erst stillschweigend und dann öffentlich zu mißbilligen — ein Schritt, der für ihn um so schwerer sein mußte, als er sich gleichwohl

nicht hat entſchließen können, mit der römiſchen Kirche Frieden zu machen.

Es hat noch nie Jemand beſtritten, daß Staupitz fortdauernd vom reinſten perſönlichen Wohlwollen für Luther beſeelt geblieben iſt. Ihm lag die Perſon wie die Sache in gleicher Weiſe am Herzen. Was er ſagte ging nur aus dieſer Seelenſtimmung, nicht aber aus Uebelwollen hervor. Auch hat Staupitz wie wenige andere Männer Gelegenheit gehabt, die wahre Auffaſſung Luthers kennen zu lernen und von den wechſelnden Stimmungen des vielfach angegriffenen und gereizten Reformators deſſen dauernde Geſinnung und eigentliche Meinung zu unterſcheiden.

Wenn man ſich nun erinnert, daß zu den vornehmſten Charakterzügen des Staupitz die Wahrhaftigkeit oder (wie Luther einmal ſagt) die „Redlichkeit und Aufrichtigkeit" gehört, ſo liegt es auf der Hand, daß wir bei der Prüfung der Lehre Luthers keinen beſſer unterrichteten und zuverläſſigeren Ausleger und Führer finden können als Staupitz, und daß das Urtheil, welches Staupitz über die Auffaſſungen Luthers, wie ſie ſich ſeit 1521 entwickelten, und über die Folgen und Wirkungen, die dieſelben in Bezug auf die ſittlichen Zuſtände unter ihren Anhängern aufwieſen, abgegeben hat, ein ganz beſonderes Gewicht beſitzen muß.

---

Wir haben oben geſehen, daß die Uebereinſtimmung zwiſchen Luther und Staupitz auf der gemeinſamen Begeiſterung für Tauler und die „deutſche Theologie" beruhte und daß Staupitz' Einfluß es geweſen war, der Luther zu dieſer Theologie geführt hatte.

Staupitz hatte die Ereigniſſe, welche ſich zu Wittenberg vollzogen, mit Theilnahme und Freude verfolgt und alle die ein-

flußreichen Beziehungen, die er beſaß, beſonders diejenige zu Churfürſt Friedrich dem Weiſen, hatte er in dem gefährlichen Kampfe, der wider Luther ausbrach, für dieſen in die Wagſchale gelegt.[1]) Luther betrachtete die Mitwirkung des Staupitz[2]) auch fortdauernd als ganz ſelbſtverſtändlich und wenn ſie einmal vorübergehend ausblieb, war er unglücklich wie ein verlaſſenes Kind. So ſchreibt er am 3. Oct. 1519 an ſeinen Vorgeſetzten: „Du verläſſeſt mich allzuſehr; ich war Deinetwegen wie ein entwöhntes Kind über ſeine Mutter heute ſehr traurig; ich beſchwöre Dich, preiſe den Herrn auch in mir ſündigen Menſchen. — Heute Nacht habe ich von Dir geträumt; es war mir, als ob Du von mir ſchiedeſt; ich aber weinte bitterlich und war betrübt".[3]) Als Luther dies ſchrieb, dachte Staupitz noch nicht daran, daß ſeine und ſeines Schülers Wege ſich würden ſcheiden können; noch im Mai 1520 konnte Luther erfreut dem Spalatin melden, daß er von Staupitz einen Brief erhalten habe, in welchem dieſer ihn lobe und in Luthers Sache feſtere Hoffnungen ausſpreche als er ſie früher zu äußeren gewohnt geweſen ſei.[4]) Es iſt kein Zweifel: Staupitz hat bis mindeſtens zum J. 1520 die Mitverantwortlichkeit für Luthers Vorgehen in vollem Umfang auf ſich genommen.

Angeſichts dieſer Thatſachen iſt es befremdlich, daß Luther einige Jahre ſpäter (1522) wörtlich ſagt: „Die Briefe des

1) Spalatin an Luther, 1518 Sept. 5: Habes patrem reverendum Joh. Staupitium pro tuo capite solicitissimum. Burkhardt, Luthers Briefwechſel. 1866 S. 13.

2) Die Einzelheiten über Staupitz' Bemühungen für Luther gegenüber Cajetan in Augsburg, ſowie die Anrufung des Churfürſten Friedrich von Sachſen für Luther durch Spalatin ſ. bei A. D. Gender, Vita Joh. Staupitii etc. Gött. 1837 (Diss.) S. 21 ff.

3) de Wette, Luthers Briefe I, 342.

4) de Wette I, 443: Ex Nurmberga Staupitianas literas accepi, laudantes tandem, ac firmius sperantes in causa mea quam antea solitus sum audire.

Staupitz verstehe ich nicht, außer daß ich sehe, daß sie sehr leer an Geist sind; auch schreibt er nicht wie er pflegte; möge Gott ihn zurückführen".[1]) Es kommt in diesen wie in anderen ähnlichen Aeußerungen die Entfremdung, welche zwischen den beiden Männern seit 1521 einzutreten begann, zum deutlichen Ausdruck.

---

Die deutsche Mystik, wie sie Luther sich zu eigen gemacht hatte, war, wie mehrfach bemerkt, im Anschluß an die religiöse Opposition der altevangelischen Gemeinden erwachsen. Die kirchlichen oder gemeindlichen Grundsätze, welche von diesen in sehr bestimmten Formen ausgebildet waren, bildeten für die Mystik in gewissem Sinn die nothwendige Ergänzung; ohne diese Grundsätze waren die Auffassungen der altdeutschen Opposition ein Bruchstück, welches als solches unmöglich die innere Kraft, die dem ganzen System innewohnte, über die Gemüther den Menschen ausüben und bewähren konnte.

In Wahrheit waren auch Tauler und jene Gottesfreunde, aus deren Munde die Ideen der „deutschen Theologie" uns überliefert sind, von dem ganzen System tief durchdrungen gewesen, nur daß die Verhältnisse, unter denen sie leben, sie abgehalten hatten, öffentlich Alles zu sagen, was sie dachten und glaubten. Ganz anders lagen die Umstände bei Luther. Luther hatte stets nur eben jenes Bruchstück kennen gelernt und so sehr er dafür begeistert war, so sehr lebten doch in seinem Geiste eine Zeit lang neben und mit diesen Ideen zugleich Auffassungen fort, welche im Grunde gänzlich unverträglich damit waren,

---

1) „Litteras Staupitii non intelligo, nisi quod spiritu inanissimas video, ac non ut solebat, scribit; dominus revocet eum." Der Brief ist an W. Link gerichtet und findet sich bei Döllinger, Die Reformation I, 155.

und deren innerer Widerſpruch unzweifelhaft früher oder ſpäter zur Abſtoßung der einen oder der anderen führen mußte.

Wir haben oben geſehen, daß Luther noch im J. 1517 grundſätzlich am Ablaß feſthielt, daß er noch im Auguſt 1518 für das Daſein des Fegfeuers eintrat und noch Ende Dezember deſſelben Jahres wider die Pickarden eiferte, welche die Anrufung der Heiligen beſtritten. Hiermit ſtimmt es überein, daß er Jahre lang der Anſicht war, trotz ſeiner Begeiſterung für die Lehre der älteren Evangeliſchen ein treuer Untergebener des Papſtes und der Hierarchie bleiben zu können.

Nachdem er bereits im Mai 1518 ſeine Unterwerfung unter den päpſtlichen Stuhl erklärt hatte [1]), erbot er ſich im Januar 1519, wie er ſelbſt erzählt, „an päpſtliche Heiligkeit zu ſchreiben und ſich ganz demüthig zu unterwerfen"; er habe nicht vermeint, mit ſeinen Schriften der h. römiſchen Kirche zu nahe zu ſein; auch wolle er einen „Zettel" ausgehen laſſen, worin er einen Jeden ermahne, der Römiſchen Kirche zu folgen und gehorſam zu ſein.[2]) Im Februar erfolgten wirklich ſeine Erklärungen und die ganze Sache wäre beendigt geweſen, wenn Dr. Eck ſie nicht wieder aufgeregt und eine öffentliche Disputation zu Stande gebracht hätte. Dieſelbe fand, wie bekannt, im Juli 1519 ſtatt und hier warf Eck dem Luther vor, daß er ſich der Irrlehren des Hus und anderer Ketzer ſchuldig mache.[3])

Luther, der die Wahrheit mancher huſitiſchen Lehren erkannte und zu aufrichtig war, um dies zu verſchweigen oder zu verhüllen, erwiderte darauf wörtlich: „Es iſt gewiß, daß unter den Artikeln des Joh. Hus und der Böhmen viele vollſtändig

1) de Wette I, 119.

2) de Wette I, 208.

3) Wer mit den „anderen Ketzern" gemeint war, erhellt aus Luthers Antwort, welche außer auf Hus auch auf Wiclif Bezug nahm.

chriſtliche und evangeliſche geweſen ſind, welche die allgemeine Kirche nicht verdammen konnte.“ [1]) Mit dieſer überaus folgenreichen Aeußerung war die erſte äußere Annäherung an die älteren Evangeliſchen geſchehen und die Wirkung davon war, daß Vertreter der Utraquiſten ihm im Sommer 1519 ihre Zuſtimmung zu erkennen gaben und in einen Schriften-Austauſch mit ihm traten.[2]) Gleichwohl erklärte Luther noch im September 1519 wörtlich: „Es iſt auf keine Weiſe erlaubt, der römiſchen Kirche Widerſtand zu leiſten, aber der römiſchen Curie hätten mit weit größerer Frömmigkeit Könige und Fürſten und wer ſonſt es gekonnt hätte, Widerſtand leiſten ſollen, als ſelbſt den Türken“.[3]) Erſt im Juni 1520 ließ Luther dieſe Auffaſſung gänzlich fallen und vollzog den großen Schritt der offenen Losſagung von der Kirche, in der er herangereift und zum Prieſter geweiht worden war.

Nachdem dies geſchehen und Luther durch die päpſtliche Bulle zum Ketzer erklärt worden war, lag für ihn die Möglichkeit vor, das ganze Syſtem der älteren Evangeliſchen gleichſam auf ſein Programm zu ſchreiben und der Führer der alten Oppoſition zu werden.

Gründe, die wir zum Theil ſchon angedeutet haben, ver-

---

1) D. Martin Luthers Werke, Weimar, 1883 ff. II, 279: Secundo et hoc certum est, inter articulos Joh. Huss vel Bohemorum multos esse plane Christianissimos et Evangelicos, quos non possit universalis ecclesia damnare.

2) Luther an Staupitz, d. d. 3. Oct. 1519: „Accepi hac hora ex Praga Bohemiae litteras sacerdotum duorum (die Briefe waren v. 16. u. 17. Juli. Löſcher III, 649 u. 651) factionis illius de utraque specie, eruditos sane in Scripturis sanctis una cum libelli Johannis Huss, quem nondum legi. de Wette I, 341. — Die Briefe der beiden Böhmen ſ. bei Enders, Dr. M. Luthers Briefwechſel II, 75 ff.

3) de Wette I, 334: Nullo modo ergo Romanae ecclesiae resistere licet; at Romonae curiae longo majore pietate resisterent Reges, Principes et quicunque possent, quam ipsis Turcis.

hinderten Luther, den Weg, den er mit der Verfechtung der Myſtik und der Bekämpfung der Hierarchie beſchritten hatte, bis zum Ende zu verfolgen; er ſah ſich veranlaßt, der Gründer einer neuen, auf ſeinen Namen lautenden Gemeinſchaft zu werden.

Es war durchaus folgerichtig, daß er in der Periode, wo ſich dieſe Entwicklung vollzog, eine völlige Erneuerung und gleichſam eine Reviſion ſeines bisherigen Lehrſyſtems vornahm. Er erkannte oder fühlte, daß für die deutſche Myſtik in dem Zuſammenhang ſeiner neuen Ueberzeugungen kein rechter Platz war und ſo wurde dieſelbe allmählich abgeſchliffen und nach und nach faſt ganz abgeſtoßen. Was aber in ſolchen Fällen leicht zu geſchehen pflegt, das geſchah auch hier. In demſelben Maß wie Luther die Ideen, die ſeit 1516 in ſeinem Geiſt die Ueberzeugungen ſeiner Jugend zurückgedrängt hatten, wieder abſtieß, in demſelben Maß gewannen manche Erinnerungen ſeiner Jugend wieder Raum in ſeinem Denken. Die Scholaſtik, die ihn einſt mit heiliger Scheu und Ehrfurcht erfüllt hatte, ward (wenn auch durch die Erforderniſſe der neuen Kirche beſtimmt und abgeändert), im Lauf der Jahre wieder mehr und mehr in ihm lebendig und kirchliche wie ſtaatspolitiſche Gründe beſtimmten ihn, vielfach wiederum Wege zu beſchreiten, die er in der Zeit des großen reformatoriſchen Zeugniſſes ſchon einmal ganz und gar verlaſſen hatte.

Es iſt unſere Pflicht, dieſe allgemeinen Behauptungen im Einzelnen zu beweiſen.

---

Es iſt allgemein anerkannt, daß die deutſche Myſtik und insbeſondere auch Joh. v. Staupitz, auf dem Boden der h. Schrift als alleiniger Glaubensgrundlage ſtehen, und daß ſie in ihrer Auffaſſung über den Weg, welcher die Menſchen zur Seligkeit führt, ſich an die heiligen Bücher anzulehnen beſtrebt ſind.

Aber zugleich hält die Myſtik den Grundſatz feſt, daß das Menſchenherz in einem lebendigen Verhältniß zu Gott und Chriſtus ſteht und daß die Lebensgemeinſchaft mit Gott ohne äußere Mittel erreichbar iſt. Die Myſtik lehrt, daß es für die Erregung der Frömmigkeit und für die Erlangung des Heils keines äußeren Werkzeugs, wie dasſelbe auch immer heißen möge, und keiner äußeren Vermittlungen bedürfe.

Dagegen kehrte Luther, welcher zeitweilig dieſe Auffaſſung getheilt hatte, allmählich zu der Anſicht, welche auch die römiſche Kirche hegte, zurück, daß das göttliche Leben im Menſchen an gewiſſe äußere Mittel gebunden ſei, und zwar gewann er die Ueberzeugung, daß die heilige Schrift oder das geſchriebene Wort Gottes bezw. die durch die Predigt vermittelte reine Lehre als vornehmſtes Mittel gelten müſſe; die reine Lehre wurde für ihn der den Glauben und die Frömmigkeit erzeugende Faktor, ſie war nach ſeiner Anſicht das Werkzeug, deſſen ſich Gott bediente, um die Vereinigung zwiſchen ſich und den Menſchen herzuſtellen.

Die deutſche Myſtik und ihre Vertreter ſind mit Luther ſtets darin einig geweſen und geblieben, daß unſere Seligkeit allein an die Gnade Gottes, nicht aber an irgend ein Werk des Menſchen geknüpft iſt. Nachdem Luther nun aber in den Prozeß der Vereinigung mit dem Göttlichen die reine Lehre als vermittelndes Glied wieder eingeſchoben hatte, lag es in der Folgerichtigkeit dieſes Schrittes, daß der Glaube an die letztere für den Heilserwerb eine Bedeutung erlangte, die demſelben in der Theologie der älteren evangeliſchen Parteien nicht beigewohnt hatte.[1])

1) So oft auch in den Schriften der Gottesfreunde und des Staupitz das Wort Gnade uns begegnet, ſo ſelten gebrauchen ſie den Ausdruck Glauben und wenn ſie ihn gebrauchen, ſo bezeichnen ſie damit meiſt den Inhalt des apoſtoliſchen Glaubensbekenntniſſes. Die Hingebung an Gott, auf welche das Wort Glauben ſo oft bei Luther hindeutet, bezeichnet Tauler als Hoffen, Warten, Getrauen in Gott.

Luther betonte es ſtets — er hat ſich oft in dieſem Sinn geäußert —, daß von dem Weg des Heils alle Werke und Leiſtungen ausgeſchloſſen ſind, fügte aber immer zugleich hinzu, daß der Glaube diejenige „Leiſtung" des Menſchen iſt, für welche Gott ſeinerſeits dem Menſchen das ewige Heil zu Theil werden läßt.[1]) Damit war, was man auch über den veränderten Charakter der Leiſtung, von der hier die Rede iſt, ſagen mag, der Standpunkt der älteren Oppoſition verlaſſen und der Grundſatz, daß Gott dem Menſchen für eine Leiſtung das Heil zuerkennt, in gewiſſem Sinn wieder eingeführt.

Während Staupitz zu ſagen pflegte, daß unſere Hoffnungen ſich nicht auf die Liebe, die wir zu Gott haben oder auf die Leiſtungen, die wir Gott thun, gründen ſollen, ſondern daß Alles an der Liebe, die Gott zu uns hat und an den Leiſtungen, die Gott in uns wirkt, gelegen ſei, lehrte Luther, daß das Heil an die reine Lehre und das Wort der h. Schrift, bezw. an den Glauben des Menſchen, welcher dies Wort für wahr hält und das Verdienſt Chriſti ſich zu eigen macht, geknüpft iſt.

Wie gegen die Heilsmittel und Leiſtungen verhielt ſich die deutſche Myſtik auch gegen die Betonung jener dogmatiſchen Lehren, welche die Scholaſtik ausgebildet hatte, ablehnend. Für ſie ſtand das Leben, beſonders das Gemeindeleben, das auf der religiöſen Grundlage der Lehre Chriſti aufgebaut iſt, weit über dem Glauben an die Formeln, welche die Dogmatik über die Natur Chriſti, über ſeinen ſtellvertretenden Tod, die Dreieinigkeit und andere Lehrpunkte feſtgeſtellt hatte. Nicht als ob ſie dieſelben ignorirt hätte, ſie wollte nur nicht den Schwerpunkt des Glaubens und des Chriſtenthums in dieſelben verlegt ſehen.

1) Köſtlin, Luthers Theologie in ihrer geſch. Entwicklung Stuttg. 1863 I, 145, dem ich dies faſt wörtlich entnehme.

Nachdem Luther das Wort der h. Schrift und die gläubige Erfaſſung deſſen, was er als den weſentlichen Inhalt dieſes Worts oder als die reine Lehre erkannte, in den Mittelpunkt ſeiner Theologie gerückt hatte, erhielt die letztere für das ganze Syſtem der neuen Kirche eine hervorragende, ja eine Alles beherrſchende Bedeutung. Luther ſelbſt hat dies oft und nachdrücklich ausgeſprochen und gerade denjenigen ſeiner Gegner gegenüber, welche mehr das Leben als die Lehre betonten und die Bindung des Heilserwerbs an beſtimmte Dogmen und Lehren nicht billigen konnten, ſeinen Standpunkt mit voller Entſchiedenheit vertheidigt und zur Geltung gebracht.

So ſagt er einmal: „Es taugt gar nicht, daß man Lehre und Leben mit einander vergleichen will, denn an einem Buchſtaben, ja an einem Titel der Schrift iſt mehr und größeres gelegen, denn an Himmel und Erden. Darum können wirs nicht leiden, daß man ſie auch in dem allergeringſten verrücken wolle. Was aber betrifft die Gebrechen und Fehler am Leben, da können wir wohl zu gut halten und überſehen, denn wir ſind auch Menſchen, ſo täglich ſtraucheln und ſündigen.“ Ein andermal ſchreibt er: „Böſe Lehre iſt das größte Uebel auf Erden, das die Seelen mit Haufen zur Hölle führt“.[1])

„Das Leben mag wohl unrein, ſündlich und gebrechlich ſein, aber die Lehre muß rein, lauter und beſtändig ſein“. „Halt nur den Glauben rein, ob du gleich die Liebe nicht kannſt vollkommen halten und haben“.[2]) „In der ganzen Schrift iſt keine größere Warnung, denn daß man ſich hüte vor falſcher Lehre; denn Gott kann Alles für gut halten, wie wir (auch) ſtraucheln, allein daß wir bleiben bei dem reinen lauteren Wort Gottes“.

1) S. Kurze Sprüche aus Dr. Martin Luthers Schriften. Gütersloh, Bertelsmann. 1880 S. 298.

2) Kurze Sprüche a. O. S. 174.

Es gelang, dieſe Auffaſſung über die Bedeutung der reinen Lehre für das Seelenheil innerhalb der neuen Kirche zur allgemeinen Gültigkeit zu bringen, aber es gelang nicht, ein allgemeines Einverſtändniß darüber zu erzielen, welches die reine Lehre ſei. Die Anhänger Luthers waren ebenſo feſt davon durchdrungen, daß Luther die reine Lehre an das Licht gebracht habe, wie die Schüler Calvins und Zwinglis glaubten, daß das Licht des Evangeliums in der Schweiz aufgegangen ſei. Alle dieſe Reformatoren aber waren überzeugt, daß ein großer Theil jener Lehrbegriffe, welche die Scholaſtik ſeit dem Mittelalter als richtige Darſtellung der objektiven Heilsthatſachen bezeichnete, einen unauslöslichen Beſtandtheil der reinen Lehre darſtellten.

Aus dem Glaubensbekenntniß, welches unter den Namen der Schwabacher Artikel bekannt geworden iſt (1529) lernen wir die Lehren kennen, welche Luther und Melanchthon als das Weſentliche der reinen Lehre betrachteten, nämlich 1) die Lehre von der Trinität, 2) die Lehre von der Gottheit Chriſti, 3) die Lehre von Chriſti Gottmenſchheit und der Heilsbeſtimmung ſeines Todes, 4) die Lehre von der Erbſünde, 5) die Lehre von der Unfreiheit des Willens und endlich 6) die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben. Diejenigen, welche dieſe Artikel glauben, ſind (wie es dort heißt) „die Gläubigen an Chriſto" und dieſe bilden die „h. chriſtliche Kirche."

Mit und durch dieſe Auffaſſung erhielt ſowohl die Thätigkeit der Männer, die die Glaubens-Artikel wiſſenſchaftlich ausgeſtalteten und fortpflanzten, nämlich der Schriftgelehrten und Dogmatiker, wie die Wirkſamkeit derer, die ſie der Gemeinde vermittelten, nämlich der Prediger, eine ganz außerordentlich geſteigerte Bedeutung in der Kirche. Wenn man hinzunimmt, daß Luther jede Gelegenheit wahrnahm, um die Wichtigkeit des Amts des Worts für die Vermittlung des Seelenheils und die Heilswirkungen der Predigt hervorzuheben, ſo begreift man es, wie

es kam, daß die Gottesgelehrten des 16. und 17. Jahrh. ihre ganze geiſtige Kraft in den Kämpfen um die Reinheit der Lehre, d. h. um dogmatiſche Definitionen, erſchöpften und daß die Laien der Ueberzeugung waren, der fleißige Beſuch der Predigten und der öftere Gebrauch der Sacramente ſeien neben der gläubigen Erfaſſung des Verdienſtes Chriſti die ausreichenden Mittel, um der Seligkeit gewiß zu werden. Da der Glaube aus dem Gehör des äußerlichen Wortes, d. h. aus der Predigt, kam, und der Glaube die Seligkeit bewirkte, ſo hatte der Geiſtliche ſeine Pflicht gethan, wenn er das Evangelium, d. h. vornehmlich den troſtreichen Inhalt des Evangeliums von dem ſtellvertretenden Leiden Chriſti und der Rechtfertigung allein durch den Glauben, fleißig predigte, die meiſten Laien aber glaubten ihrer Schuldigkeit genügt zu haben, wenn ſie die Kirche fleißig beſuchten. Eine Erſchlaffung des Eifers in der eigentlichen Seelſorge war vielfach bei den Predigern zu beobachten und eine Herabſtimmung der Energie in der Erfüllung ſittlicher Pflichten war bei den Laien die naturgemäße Folge.

Schon die Zeitgenoſſen haben die Bemerkung gemacht, daß in der neuen Kirche die reine Lehre zu einem Gnadenmittel und der Glaube daran zu einem guten Werke oder einer Leiſtung wurde, welche im Prinzip den Heilsmitteln und den guten Werken, welche die römiſche Kirche beſaß und forderte, doch ungemein verwandt waren. Wenn ſchon dies den Vertretern der älteren Evangeliſchen anſtößig war, ſo mußte der Gebrauch, den man von dem Sacrament des Altars zu machen anfing, noch mehr ihr Mißfallen erregen. Die Idee, daß man im Abendmahl „eine Verſicherung des Gewiſſens und Vergebung der Sünden" empfange, welche von den lutheriſchen Predigern ſtets von Neuem eingeſchärft wurde, hatte in der kirchlichen Uebung vielfach ſchlimme Folgen. In der Erinnerung an Luthers Ausſpruch, wonach Chriſtus all ſein Verdienſt in das Sacrament gelegt habe, daß man ihn da

holen, haben und ſagen könne: Hier hab ich dich, bildete ſich bald die Ueberzeugung, daß man Alles mit dem gläubigen Genuß des Nachtmahls ſühnen könne. Ein evangeliſch geſinnter Zeitgenoſſe, der dies beobachtete, machte die Bemerkung, daß man dadurch einen neuen Ablaß aufgerichtet habe. „So richtet und fördert man, ſagt Schwenkfeld, wiederum einen ſchweren Abfall vom Wort aufs Zeichen, vom Glauben aufs Werk, vom Innerlichen aufs Aeußerliche, welches die Früchte, das folgende Leben und fleiſchliche Sicherheit ſolcher Menſchen wohl ausweiſet.“ [1])

---

Für die Reformatoren lag die Erwägung, daß das apoſtoliſche Zeitalter jene Lehrbegriffe der mittelalterlichen Scholaſtik, in denen ſie das Weſentliche der reinen Lehre fanden, nicht gekannt hatte, fern; vielmehr pflegten ſie zu betonen, daß ſie ſich in dieſen Punkten mit der römiſchen Kirche eins wüßten, und darin mit ihr einig bleiben wollten.

Es läßt ſich beobachten, daß unter den älteren Evangeliſchen (deren Theologie als Ergänzung der deutſchen Myſtik an allen den Stellen herangezogen werden muß, wo die letztere die Abgabe eines Urtheils zu vermeiden pflegte) eine Auffaſſung von dem Canon der h. Bücher und von der Stellung der Schrift überhaupt vorwaltet, welche der Lehre des apoſtoliſchen Zeitalters näher verwandt iſt als der Dogmatik der römiſchen Kirche.

Nachdem ich mich an anderer Stelle über dieſe Frage näher ausgeſprochen habe, [2]) will ich hier nur bemerken, daß ſie den Begriff der Inſpiration, wie die römiſche Kirche ihn faßte, nicht

---

1) S. Döllinger, Die Reformation I, 262.

2) Keller, Die Reformation u. ſ. w. 1885 S. 43 ff. — Derſ., Die Waldenſer, ꝛc. 1886 S. 73 ff., S. 143 f.

anerkannt haben. Sie waren offenbar der Ueberzeugung, daß dieſer Begriff ſich nur mit Hülfe des Dogmas von der göttlichen Autorität der Kirche und des römiſchen Begriffs der Tradition einwandsfrei begründen laſſe und da ſie beides beſtritten, ſo mußten ſie eine ſelbſtändige Auffaſſung darüber aufſtellen, und dieſe Auffaſſung ſteht, wie geſagt, derjenigen des apoſtoliſchen Zeitalters nahe, indem ſie in der Betonung der Herrenworte gipfelt.

Dem gegenüber war Luther frühzeitig zu einer anderen Ueberzeugung gekommen. Er beſtritt die Behauptung der „Papiſten", die ſagten, daß das Anſehen des Canons mit dem Anſehen der Kirche zuſammenhänge und ſtellte als neue Norm den Satz hin: „Der Grund des Glaubens an das Evangelium iſt für jeden Einzelnen allein der, daß es Gottes Wort iſt und daß er inwendig befindet, daß es Wahrheit iſt, obſchon ein Engel vom Himmel und alle Welt dawider predigte." [1]) Es iſt gewiß, daß dieſer Grundſatz es war, welchen Luther ſelbſt in ſeiner Beurtheilung der einzelnen Bücher der h. Schrift als Richtſchnur feſtgehalten hat. Schon in dem im Auguſt 1519 veröffentlichten Reſolutionen zu den Leipziger Theſen findet ſich eine Stelle, aus welcher klar hervorgeht, daß er in der Lehre des Paulus den weſentlichen Inhalt des ganzen Chriſtenthums erkannte und daß er die pauliniſchen Bücher zum Maßſtab machte, an welcher er die Echtheit anderer bibliſcher Bücher meſſen wollte.[2])

---

1) So wörtlich bei Köſtlin, Luthers Theologie u. ſ. w. 1863 II, 252 unter Berufung auf zahlreiche Ausſprüche Luthers. „Wir haben hier bei Luther (ſagt Köſtlin II, 255) mit aller Beſtimmtheit die Lehre vom testimonium spiritus sancti und von der fides divina." — In manchen Fällen (ſagt Köſtlin S. 253) „ſehen wir hier auch ihn ſelber auf das Alter des Glaubens und auf die Uebereinſtimmung der Kirche verweiſen; ſo bei der Lehre von der Kindertaufe, vom Abendmahl."

2) Quod autem Jacobi Apostoli Epistola inducitur: ‚fides sine operibus mortua est' — primum stilus Epistolae illius longe est infra Aposto-

Luther betonte auf das entſchiedenſte, daß zwiſchen Jacobus und Paulus ein erheblicher Unterſchied beſtehe und hiervon ausgehend erklärte er Paulus als die Richtſchnur für die Entſcheidung der Frage, wie ſolche Lehrunterſchiede in der Bibel ausgeglichen werden müßten.

In der Empfindung, daß nach der Beſeitigung der Lehrautorität der römiſchen Kirche ein feſter Maßſtab und eine Norm für die Auslegung der Bibel und die Ausgleichung von Widerſprüchen gefunden werden müſſe, ging der Reformator klaren und feſten Schrittes auf der ſchon 1519 begonnenen Bahn vorwärts und allmählich trat der *pauliniſche Lehrtypus* in den Mittelpunkt ſeiner Theologie.[2])

Am Schluß der Vorrede zur erſten Ausgabe des Neuen Teſtaments (1522) findet ſich ein Abſchnitt, der die Ueberſchrift trägt:[3])

> Welches die rechten und edelſten Bücher des neuen Teſtaments ſind.

Darin heißt es unter Anderem: „*Johannis Evangelium und Sanct Paulus Epiſteln, ſonderlich die zu den Römern und Sanct Petrus erſte Epiſtel, (ſind) der rechte Kern und Mark unter allen Büchern.*“ — Denn in dieſen findeſt du nicht viel Werke und Wunder-

licam majestatem, nec cum Paulino ullo modo comparandus: deinde de fide viva loquitur Paulus: nam fides mortua non est fides, sed opinio. Löſcher, III, p. 772 ff.

1) Sehr wichtig für die Kenntniß von Luthers früheſten Auffaſſungen über Paulus iſt Carlſtadts Schrift: Libellus de canonicis scripturis. 1520. C. kann ſich ſchon damals nicht ganz mit Luther einverſtanden erklären und ſagt mit Bezug auf Luther: Item rursus male infertur: ‚Sunt quaedam in ea (scil. in Epistola ad Hebraeos), quae Paulo alibi repugnare in speciem putantur; ergo illico sunt exterenda‘. Vgl. C. F. Jäger, Carlſtadt 1856 S. 98.

2) So nach Köſtlin, Luthers Theologie u. ſ. w. II, 269.

3) Hier nach der December-Ausgabe. (Exemplar d. Kgl. Bibl. zu Münſter.)

thaten Christi beschrieben, du findest aber gar meisterlich ausgestrichen, wie der Glaube an Christum Sünde, Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit giebt, welches die rechte Art ist des Evangelii, wie du gehört hast." — „Summa, Sanct Johannis Evangeli und seine erste Epistel, Sanct Paulus Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern und Sanct Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und Alles lehren, das dir zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch und Lehre nimmer sähest noch höretst. Darum ist Sanct Jacobs Epistel eine rechte stroherne Epistel gegen sie, denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat."

Die Stelle, an welcher diese Worte standen, gaben ihnen ein besonderes Gewicht und es läßt sich beobachten, daß sie, ähnlich wie die Uebersetzung des Neuen Testamentes selbst, zu einem außerordentlichen Ansehen in der neuen Kirche gelangten. „Das ist der rechte Prüfstein, sagt Luther an anderer Stelle, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht; — was Christum nicht lehrt, das ist noch nicht apostolisch, wenns gleich St. Petrus oder Paulus predigte; wiederum, was Christum predigt, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas u. s. w. thäte." Das Kennzeichen dessen, „was Christum treibet", erblickte er, wie er selbst erläuternd bemerkt, darin, ob eine Schrift von Christi Tod und stellvertretendem Leiden, bezw. von der Genugthuung, die er für unsere Sünden geleistet hat, kräftig Zeugniß giebt oder nicht.[1]) Dies sind nach ihm die „rechtschaffenen edelsten Bücher", nach welchen die andern „sich müssen richten lassen."

Von diesen Gesichtspunkten aus hat er den Jacobusbrief nicht bloß in den ersten Jahren seiner Wirksamkeit, sondern dauernd

1) Köstlin, Luthers Theologie II, 256.

verurtheilt. Noch im J. 1543 erklärte er, der Brief ſei nicht von einem Apoſtel verfaßt und ſein Inhalt ſei der reinen Lehre nicht ganz gemäß. Ja, im lateiniſchen Commentar zur Geneſis erlaubt er ſich gegen die Aeußerungen des Jacobus in Betreff der Rechtfertigungslehre die Bemerkung: male concludit Jacobus; Jacobus delirat.[1]) Aehnliche Gründe brachte er gegen andere Bücher, z. B. gegen die Apokalypſe und den Hebräerbrief vor, die er ebenfalls nicht gern in ſeinem Canon haben wollte.

In Bezug auf die Lehre vom Verhältniß des Neuen Teſtaments zum Alten blieb Luther der Dogmatik der römiſchen Kirche treu. Er ſagte und lehrte, daß das Alte und Neue Teſtament ein Ganzes bilden und daß ſie ihrem Inhalte nach gleichwerthig ſind. Auf jenes, ſchreibt er, verweiſen uns Chriſtus ſelbſt und ſeine Apoſtel, um darauf dieſes zu gründen. Luther iſt ſtets bemüht, die Heilswahrheiten ſchon im Alten Teſtament überall in möglichſter Beſtimmtheit nachzuweiſen. In den altteſtamentlichen Geſchichten wird uns nach Luther Gottes Gnade und Gericht in Exempeln dargelegt. Die Bücher Moſe aber ſtehen allen anderen Büchern an Werth voran. „Moſes iſt der Quell und Vater aller Propheten und heiligen Bücher.“[2])

---

Luther ſelbſt hat in ſeinen Tiſchgeſprächen gelegentlich geäußert, daß die Waldenſer von dem Glauben und den Werken „geſchickter reden denn die Papiſten“[3]) und zugegeben, daß nach deren Lehre die Menſchen „durch den Glauben und die Gnade ſelig werden.“[4]) Sie ſtimmten hierin mit der Lehre des Staupitz, die wir kennen gelernt haben, durchaus überein.

1) So nach Köſtlin a. O. II, 257.
2) Köſtlin, Luthers Theologie u. ſ. w. II, 258 f.
3) Cordatus, Tagebuch über Dr. M. Luther, hrsg. v. Wrampelmeyer 1885 S. 314 Nr. 1197.
4) Cordatus, Tagebuch a. O. S. 285 (Nr. 1099).

Allein bei der Auffaſſung des Staupitz iſt Luther ſpäterhin nicht ſtehen geblieben; vielmehr bildete er eine Lehre von der Rechtfertigung aus, die nicht nur von derjenigen der römiſchen Kirche, ſondern auch von der ſeines alten Lehrers und Freundes verſchieden war, und die in der That als die freieſte Schöpfung ſeines Geiſtes zu betrachten iſt.[1]) Luther ſelbſt war ſich deſſen auch klar bewußt; im J. 1524 ſagt er: „Ich weiß Niemanden, der davon (nämlich von der Rechtfertigung) hat recht urtheilen können außer den Apoſteln, die dazu erwählt waren, daß ſie ſolches rein ſollten lehren und der Lehre einen Grund ſetzen. Was es ſonſt von Büchern giebt, darin iſt es nicht zu finden" u. ſ. w.[2])

Es war bisher in der deutſchen Theologie allgemein anerkannt geweſen, daß Chriſtus neben ſeinem Erlöſungszweck zugleich deßhalb in die Welt gekommen ſei, um ein höheres und reineres Sittengeſetz als es die Welt bisher gekannt hatte, zu predigen und zu lehren. Im Gegenſatz hierzu war Luther der Ueberzeugung, daß dieſe Auffaſſung falſch ſei. Er ſagt: „Lerne aus St. Paulo, daß das Evangelium lehret von Chriſto, daß er gekommen ſei nicht darum, daß er ein neu Geſetz gebe, ſondern daß er ſich ſelbſt zum Opfer gebe für die

1) Sicherlich hat Luther ſeine Lehre von der Rechtfertigung frei geſchaffen. Indeſſen iſt es doch merkwürdig, daß ein Mann wie Joh. von Goch († 1475), der, wie man weiß, den Ketzern ſehr nah ſtand, in ſeiner Schrift De quattuor erroribus circa legem evangelicam exortis et de votis et religionibus facticiis dialogus (abgedruckt bei Walchii, Monin. med. aevi fasc. IV p. 73 ff.) ſagt (p. 84): Secundum genus errorum est illorum, qui perfectionem christianae vitae ita in sola fide constituerunt et opera fidei sibi necessaria non crediderunt, ita ut credentes in Christo et bonum fidei habentes omnia sibi alia licere arbitrati sunt. Goch kannte alſo Männer, welche eine Vollendung „allein durch den Glauben" lehrten. Eine Monographie über Joh. v. Goch wäre ſehr wünſchenswerth und wichtig. Corn. Grapheus hat Einzelnes im J. 1521 drucken laſſen.

2) Luthers Werke, ed. Walch. IX, 492 ff.

Sünden der ganzen Welt." An einer anderen Stelle ſpricht er daſſelbe folgendermaßen aus: „Darum er (Chriſtus) fürnehmlich auf Erden kommen iſt, (nicht) daß er das Geſetz lehren ſollt, ſondern daß ers erfüllete; daß er es auch mitunter lehrt, geſchieht außerhalb ſeinem Amt, zufälligerweiſe." Nach Luthers Anſicht hat Chriſtus das Sittengeſetz ſtatt unſer erfüllt und dieſe von ihm geleiſtete Erfüllung wird uns unter gewiſſen Bedingungen ſo zugerechnet, als ob wir ſie perſönlich vollbracht hätten; dieſe Bedingungen ſind erfüllt, wenn wir Chriſtus, d. h. die Lehre von Chriſti Perſon und Werk, wie die Kirche ſie vorträgt, und ſein Verdienſt im Glauben ergreifen. In dieſem Sinn ſagt er: „Wir definiren: Derjenige iſt ein Chriſt, nicht wer keine Sünde hat oder kein Schuldbewußtſein hegt, ſondern derjenige, welchem die Sünde von Gott wegen ſeines Glaubens an Chriſtus nicht zugerechnet wird." Und an einer anderen Stelle: „So du an Chriſtum glaubſt, ſein Wort gern hörſt und mit Glauben annimmſt, ſo biſt du ein rechter Chriſt und hindert Dich darinnen Deine Sünde gar nichts."[1])

Bereits im J. 1522 ſtand die Auffaſſung von der Rechtfertigung für ihn im Ganzen feſt und er war angelegentlich bemüht, ſie unter das Volk zu bringen. Daher benutzte er auch ſeine Ueberſetzung des Neuen Teſtaments vom September 1522, um in Geſtalt einer Vorrede den Bibelleſern ſeine Theorie einzuprägen. „Das Evangelium, ſagt er dort wörtlich, fordert eigentlich nicht unſere Werke, daß wir damit fromm und ſelig werden, ja es verdammt ſolche Werke, ſondern es fordert nur Glauben an Chriſto, daß er ſelbſt für uns Sünde, Tod und Hölle überwunden hat". Dieſes Ueberwinden (heißt es an

1) Kurze Sprüche aus Dr. M. Luthers Schriften. Gütersloh, Bertelsmann. S. 202.

derſelben Stelle) mögen wir annehmen als hätten wir es ſelbſt gethan, d. h. als hätten wir ſelbſt die Sünde überwunden. „Daher kommts auch, fährt er fort, daß einem Gläubigen kein Geſetz gegeben iſt, wie Sanct Paulus ſagt 1. Timoth. 1, darum daß er durch den Glauben gerecht, lebendig und ſelig iſt.“

Es iſt oben nachgewieſen worden, daß ein Angelpunkt der Theologie der Gottesfreunde in dem Begriff der Gelaſſenheit lag, d. h. in der Ergebung und Freudigkeit, den Willen Gottes zu leiden; in dieſer Gelaſſenheit, nicht aber (wie eine verfälſchte Myſtik es that) in Entzückungen, Geſichten und Offenbarungen, ſuchte und fand ſie die Keime des göttlichen Lebens, die Anfänge der Wiedergeburt und die Hoffnung auf Gottes Erbarmen durch Jeſus Chriſtus. An die Stelle der Gelaſſenheit trat nun in der neuen Kirche die Idee von der Rechtfertigung wie Luther ſie faßte. Der Glaube in dieſem Sinn iſt die durch einen übernatürlichen geiſtigen Vorgang, der demjenigen des menſchlichen Denkens völlig ungleich iſt, herbeigeführte Gewißheit, daß der Opfertod Chriſti auch für unſere Sünden erfolgt iſt — ein Vorgang, oder vielmehr eine Offenbarung, die die abſolute Gewißheit des Seelenheils zur Folge hat.

Für Luther beſtand die große Aufgabe der Religion Chriſti darin, dem Menſchen die troſtvolle Sicherheit zu gewähren, daß ihm ſeine Sünden nicht angerechnet werden. Auf dieſen Geſichtspunkt wurde von ihm alles Andere bezogen.

Wir haben oben geſehen, daß die erſten Zweifel Luthers an der Wahrheit der kirchlichen Lehre von Anfechtungen über die Frage ausgingen, wie man des perſönlichen Heils gewiß werden könne. Um dieſen Zweifeln zu begegnen, bildete er die Lehre aus, wie wir ſie eben kennen gelernt haben. Man hätte nun denken ſollen, daß die neue Ueberzeugung, welche er mit ſo viel Zuverſicht verkündete, ſeinen Anfechtungen ein für allemal ein Ziel geſetzt hätte. Dem war aber nicht ſo. So ſagt

er einmal in Bezug auf ſeine Rechtfertigungslehre: „Wir laſſen uns wohl dünken, wenn wir hören predigen, wir verſtehens, aber es fehlet weit; allein der h. Geiſt kann dieſe Kunſt. Dem Manne Chriſto hats auch gefehlt am Oelberge, daß ihn ein Engel mußte tröſten; der (Chriſtus) war doch ein Doktor vom Himmel und der h. Geiſt war in Geſtalt einer Taube auf ihm geſeſſen; dennoch ward er durch den Engel geſtärkt. Ich hätte auch wohl gemeint, ich könnte es, weil ich ſo lange und ſoviel davon geſchrieben habe, aber wahrlich, wenn es ans Treffen geht, ſo ſehe ich wohl, daß mirs weit, weit fehlet.“[1])

Luther hatte einſt an Staupitz geſchrieben, daß ihn die Drohungen ſeiner Gegner nicht ſchreckten. „Ich leide wie du weißt, unvergleichlich Schlimmeres, was mich nöthigt, jene zeitlichen und augenblicklichen Blitze leicht zu nehmen.“[2]) Zu dieſen Worten bemerkt Jul. Köſtlin: „Er meinte hiermit ohne Zweifel perſönliche, innere, wohl mit leiblichen Affectionen zuſammenhängende Leiden und Anfechtungen, wie ſie bei ihm dem Staupitz ſchon von früher her bekannt waren und wie ſie ſpäter noch oft mit neuer Heftigkeit über ihn kamen. Es waren, wie wir näher wieder bei dieſen ſpäteren Vorgängen ſehen werden, Anfechtungen, bei welchen ihm immer noch wie früher um ſein perſönliches Heil im Gedanken an die verborgenen Tiefen des göttlichen Willens bange wurde, während ihm der Weg, auf dem Gottes Gnade zur Seligkeit führe, jetzt an ſich klar und gewiß war; es fragte ſich für ihn, ob er denn auch perſönlich den erforderlichen Glauben oder das Vertrauen zu dieſer Gnade habe und haben könne —, ob er von Gott erwählt ſei u. ſ. w.“[3])

1) Tiſchreden, Walchſche Ausg. XXIII, 654. 655.
2) de Wette I, 137.
3) Köſtlin, Luthers Leben I, 210 f.

In dieſen Thatſachen liegt der Beweis, daß der Geſichtspunkt, der für ihn bei der Faſſung und Formulirung ſeiner Lehre maßgebend war, nämlich die Tröſtung des Gewiſſens und die Vermeidung von Anfechtungen, bei ihm ſelbſt die Wirkungen, die er erhoffte, nicht erzielte. Luther blieb dauernd darüber im Unklaren, ob er ſeines perſönlichen Heils gewiß ſei oder nicht.

---

Es lag in der Natur der Verhältniſſe, daß bei dieſer Auffaſſung vom Weſen des Chriſtenthums für die Idee der Nachfolge Chriſti kein rechter Raum war; ja Luther ſchätzte die Theologie, welche dieſe Idee betonte, gering, indem er im J. 1522 ſagte: „Carlſtadts Theologie iſt nicht höher kommen, denn daß ſie lehret, wie wir Chriſto nach ſollen folgen.“ Die Ueberzeugung, daß das Evangelium Chriſti nicht bloß die frohe Botſchaft von der Erlöſung und Gnade Gottes, ſondern auch ein Geſetz ſei, das uns zur Nachfolge, d. h. zur Selbſterneuerung und Wiedergeburt verpflichtet, theilte Luther nicht und konnte ſie nicht theilen, weil nach ſeiner Anſicht der Menſch gänzlich verderbt und zum Wollen des Guten gänzlich außer Stande iſt. Die Erfüllung der göttlichen Gebote, lehrt Luther, iſt für den Menſchen ganz unmöglich und das Geſetz iſt nicht gegeben, damit wir es halten, ſondern damit es uns unſere Sünden anzeigt.

Und eben hierin, in Luthers Auffaſſung von dem Zuſtand des natürlichen Menſchen, lag vielleicht einer der vornehmſten Gründe für ſeine Trennung von Staupitz und den Staupitzianern. Nach Luther ſind in dem natürlichen Menſchen ſchlechterdings alle Keime des Guten zerſtört, und auch kein Punkt der Anknüpfung, kein Funke ſittlicher Kraft iſt übrig geblieben. Mitbeſtimmend für dieſe Auffaſſung war für Luther die Lehre von der Erbſünde, wie er ſie faßte. „Die Perſon, Natur und

ganzes Weſen", ſagt er, „iſt in uns durch Adams Fall verderbt." „Das ganze menſchliche Geſchlecht iſt deßhalb, wie herrlich auch ſeine Weisheit oder Gerechtigkeit vor den Menſchen leuchtet, doch nichts anderes, denn ein verderbter und verfluchter Klumpen."[1]) „Ich ſage, ſchreibt er ein anderes Mal, daß die geiſtlichen Kräfte nicht allein verderbt, ſondern auch durch die Sünde ganz und gar vertilgt ſeien, beide in Menſchen und Teufeln, alſo daß da nichts Anderes iſt, denn ein verderbter Verſtand und ein ſolcher Wille, der Gott allerding feind und wider iſt, der auf nichts Anderes denkt und trachtet, denn nur allein auf das, ſo Gott entgegen und wider iſt."

Man ſieht ſchon aus ſolchen Aeußerungen, daß dieſe Theorie von der abſoluten Verderbtheit der menſchlichen Natur ſich in ihren Folgerungen auch auf zwei überaus wichtige weitere Fragen, nämlich auf die Fragen nach dem natürlichen Erkenntnißvermögen und nach der Willensfreiheit erſtreckte, und deren Löſung in einer ganz beſtimmten Richtung feſtlegte.

In Bezug auf die Erkenntnißquellen der religiöſen Wahrheit hatte Luther in der Zeit von 1517—1521 die im religiöſen Gefühl und Gewiſſen ſich kundgebende und auf der Heiligung des Willens beruhende innere Erleuchtung neben der h. Schrift in Uebereinſtimmung mit der Myſtik und mit der Glaubenslehre der älteren Evangeliſchen zur Geltung gebracht.[2])

Einige Jahre ſpäter war er darüber zu ganz anderen Anſchauungen gelangt;[3]) auch hier trat an die Stelle der in der Myſtik enthaltenen Idee eine freie Neuſchöpfung ſeines Geiſtes und er erklärte das menſchliche Denkvermögen für alle höhere Wahrheit

1) Kurze Sprüche aus Dr. M. Luthers Schriften. Gütersloh, Bertelsmann 1880 S. 90.

2) Näheres bei Keller, Die Reformation u. ſ. w. 1885 S. 358.

3) S. darüber Köſtlin, Luthers Theologie u. ſ. w. II, 290.

ſchlechthin blind, ſo daß in geiſtlichen Dinge jeder eigne Gedanke des menſchlichen Geiſtes ein Irrthum iſt. „Alles was in unſerem Willen iſt, ſagt er, das iſt böſe, und Alles, was in unſerm Verſtande iſt, das iſt nur eitel Blindheit und Irrthum. Darum hat der Menſch zu göttlichen Sachen nichts Anderes, denn eitel Finſterniß, Irrthum, Bosheit, verkehrten, böſen Willen und Unverſtand.“ [1])

Die Umbildung dieſer Auffaſſung fällt zeitlich genau zuſammen mit der entſchiedenen Geltendmachung ſeiner Auffaſſung über die Willensfreiheit und in der Schrift, worin er den Nachweis zu erbringen ſucht, daß der Menſch einen „knechtiſchen Willen“ habe (1524), bringt er zum erſten Mal eine ausführliche Darlegung der Gründe, weßhalb die Vernunft in göttlichen Dingen nicht mitſprechen könne. Luther geſtand ein, daß das Gefühl der perſönlichen Verantwortlichkeit, welches unleugbar bei allen Menſchen vorhanden iſt, für die gewöhnliche Vernunft auf eine gewiſſe Freiheit hindeutet, er beſeitigt dieſen Einwand aber mit der Erklärung, daß man die Vernunft überhaupt in geiſtlichen Dingen nicht befragen dürfe, denn ſie iſt „eine geborene Närrin, gottlos und gottesläſterlich.“

Es iſt gewiß, daß in der Frage der Willensfreiheit verſchiedene Auffaſſungen möglich ſind, es iſt aber nicht minder ſicher, daß die Entſcheidung in dem einen oder dem anderen Sinn ſtets ein Gegenſtand des Glaubens, nicht aber des Wiſſens, ſein und bleiben wird.

Ich finde, daß Staupitz und die älteren evangeliſchen Parteien an der Idee der Freiheit (aber nicht im pelagianiſchen Sinn) ſtets feſtgehalten haben. Allerdings ſagten ſie, daß das Gute, was wir wollen und thun, durch Gott in uns gewirkt wird und daß wir in dieſem Sinn keinen eignen oder freien Willen be-

1) Luthers Werke, Wittenberger Ausgabe 1539, I, 100.

ſitzen, indeſſen lehrten ſie gleichzeitig, daß hinſichtlich des Ablaſſens vom Böſen, welches ſie als die Vorausſetzung des Wirkens Gottes faßten, eine Mitwirkung unſeres eignen Willens eintrete. Ich glaube, daß ſich viele Gründe anführen laſſen, welche für dieſe Ueberzeugung ſprechen.

Wie dem indeſſen auch ſein mag, ſo ſteht doch feſt, daß Luther die entgegengeſetzte Anſicht mit Entſchiedenheit vertheidigt hat und daß dabei für ihn namentlich ſeine Auffaſſung von der Erbſünde ſtark ins Gewicht fiel. Nach Luther hat Gott bereits den Fall Adams verordnet und wie die erſte böſe That des Menſchen durch Gottes Rathſchluß erfolgt iſt, ſo geſchieht im ganzen Verlaufe der menſchlichen Entwicklung Alles, das Gute wie das Böſe, mit einer von Gott verhängten Nothwendigkeit. „Nicht bloß mit Bezug auf die herrſchende Sünde, ſagt Jul. Köſtlin, erklärt Luther die Menſchen für unfrei, ſondern er zieht bibliſche Worte bei, wornach aus dem allgemeinen Verhältniß zu Gott ihre Unfreiheit folge. — Wie könne nun der Menſch zum Guten ſich bereiten, da es nicht einmal in ſeiner Macht ſei, ſeine böſen Wege einzuſchlagen?[1]); denn auch die böſen Wege regiert Gott in den Gottloſen. — Hiermit iſt Luther bereits zu Ausſagen fortgeſchritten, welche offenbar den freien Willen überhaupt, auch abgeſehen von der Sünde, aufheben.“[2])

„Gott, ſagt Luther, der uns nach der Art ſeiner allmächtigen Wirkung treibt, kann da nichts anderes thun, denn daß er durch das böſe Rüſtzeug Böſes wirke, wie wohl er das Böſe nach ſeiner Majeſtät wohl braucht zu ſeiner Ehre und zu unſerm Heil. Dieweil Gott Alles in Allen regiert, wirkt und ſchafft,

1) „Der Menſch muß von Nöthen Böſes thun, ſagt Luther, und der Sünde eigen und Knecht ſein“. Walch XVIII, S. 2283.

2) Jul. Köſtlin, Luthers Theologie in ihrer geſchichtlichen Entwicklung. Stuttg. 1863 I, 380 f.

ſo muß er je auch von Noth wirken und ſchaffen im Satan und den gottloſen Menſchen." — „Aber, fährt er fort, Gott thut darum nichts Böſes, wiewohl er Böſes durch Böſe wirkt, denn dieweil er gut iſt, kann er nichts Böſes thun." [1])

Luther verkannte nicht, daß bei dieſer Auffaſſung gewiſſe Schwierigkeiten entſtehen.

Er ſpricht ſich darüber folgendermaßen aus: „Ich weiß wohl, was ſo hoch ärgert und woran ſich ſtößt dieſelbe gemeine, natürliche, menſchliche Vernunft, nämlich daran, daß Gott aus Willen und lauter aus Willen die Menſchen verläßt und verſtockt, gleich als habe er Luſt an ihrem ewigen Verderben — ſo er doch ſo hoch und reich läßt rühmen ſeine Güte, Gnade und Barmherzigkeit." [2]) Ferner ſchreibt er: „Ich ſage, Gott hat verboten die Sünde und will derſelben nicht. Dieſer Wille iſt uns geoffenbart und noth zu wiſſen. Wie aber Gott die Sünde verhängt oder will, das ſollen wir nicht wiſſen, denn er hat's uns nicht geoffenbart." [3]) Indem Gott die Sünde verhängt oder will, gehen eben durch dieſen Willen viele Millionen Menſchen in den Tod und in das ewige Verderben. Wie reimt ſich dies mit den Ausſprüchen Gottes in der h. Schrift, wo es heißt: Ich will nicht den Tod des Gottloſen, ſondern daß er ſich bekehre von ſeinem Weſen und lebe (Ezech. 33, 11) und: Gott will, daß alle Menſchen gerettet werden (1. Tim. 2, 4)? [4])

Um dieſen Widerſpruch auszugleichen ſtellt Luther die für ſein ganzes Syſtem wichtige Unterſcheidung auf zwiſchen dem heimlichen und dem offenbaren oder geoffenbarten Willen

1) S. die Ueberſetzung der Schrift De servo arbitrio bei Walch, Luthers Werke XVIII, 2286 f.

2) De servo arbitrio a. a. O.

3) de Wette III, 60. Brief an die Chriſten zu Antwerpen.

4) Man beachte auch beſonders das Herrenwort Matth. 23, 37.

Gottes.[1]) Nach dieſer Lehre bietet Gott zwar öffentlich ſeine Barmherzigkeit Jedermann an und läßt alle Menſchen durch die h. Schrift zu ſich rufen, aber heimlich iſt es ſein Wille, daß nur wenige zu ihm kommen und viele in das ewige Verderben gehen. „Wie das zugehet", ſagt er, „laß du Gott befohlen ſein." „Ein Knecht ſoll nicht wiſſen ſeines Herrn Heimlichkeit: viel weniger eine arme Creatur ihres Gottes Majeſtät Heimlichkeit erforſchen und wiſſen wollen."[2])

Hieraus ergab ſich allerdings, wie ſchon A. Dorner mit Recht bemerkt hat[3]), eine ernſte Bedrohung der Verläßlichkeit der Offenbarung ſelbſt. Denn wenn in dieſem Fall der geoffenbarte Wille Gottes nicht ſein wahrer Wille, ſondern trügender Schein iſt, iſt er denn nicht vielleicht auch in anderen Fällen bloßer Schein?

---

Es iſt gewiß, daß Luther bei der Mehrzahl ſeiner Lehren die Anſchauungen Auguſtins auf ſeiner Seite zu haben überzeugt war, und daß ſein Syſtem von ihm ſelbſt wie von ſeinen Nachfolgern als die pauliniſch-auguſtiniſche Theologie bezeichnet wurde und wird.

Ich laſſe es dahin geſtellt ſein, ob Auguſtin wirklich mit Luther ſo nahe verwandt iſt, wie er und ſeine Anhänger behaupten, aber ich weiß, daß Auguſtin und die mittelalterliche Scholaſtik keineswegs in jenem grundſätzlichen Widerſpruch zu einander ſtehen, wie man uns glauben machen will und wenn Luther zu Auguſtin zurückgekehrt iſt, ſo iſt er damit doch auch zugleich in die Pfade wieder eingelenkt, in welchen wir ihn als Mönch und Prieſter bis zu ſeinem 35. Lebensjahr mit feurigem Eifer wandeln ſahen.

---

1) Vgl. darüber Köſtlin, Luthers Theologie u. ſ. w. II, 54.
2) de Wette III, 64.
3) Dorner, Geſch. der proteſt. Theol., S. 207.

Es iſt gewiß, daß Luther von der mittelalterlichen Scholaſtik in viel ſtärkerem Maße beeinflußt worden iſt, als viele derjenigen Gelehrten zugeben wollen, welche in und mit Luther die reine Glaubenslehre aufkommen ſehen. Schon die Betonung der Dogmatik an ſich deutet auf die ſtarke Anlehnung an die mittelalterliche Kirchenlehre hin; vor Allem aber traten bei der Ausbildung der kirchenpolitiſchen Theorien der neuen Kirche die Anſchauungen der Scholaſtik, die feſt in Luthers Geiſte hafteten, mit großer Stärke allmählich wieder in den Vordergrund. Was ſchon die Zeitgenoſſen bemerkt haben, daß Luther nach der Periode ſeines Zuſammenwirkens mit Staupitz bald wieder auf viele Vorſtellungen ſeiner früheren Lebenszeit zurückgriff, das haben neuere lutheriſche Geſchichtsforſcher ebenfalls beobachtet. In den kirchenpolitiſchen Dingen, ſagt Jul. Köſtlin, iſt bei Luther mannigfaches Schwanken nicht zu verkennen. „Und zwar werden wir die Urſache hierfür nicht bloß in den Schwierigkeiten zu ſuchen haben, welche die gegebene Wirklichkeit auch der Durchführung der klarſten und lebensvollſten Ideen zu bereiten pflegt, ſondern wir müſſen anerkennen, daß er die Fragen, welche über das Verhältniß der Obrigkeit zu den kirchlichen Dingen ſich erhoben, nicht ſo tief und ſelbſtändig, wie die über die Heilslehre und das innerſte Weſen der Kirche auf den Grund verfolgt hat, vielmehr hier durch überlieferte allgemeine Vorausſetzungen beeinflußt blieb.“ [1])

Es iſt nicht meine Abſicht, an dieſer Stelle eine Skizze des geſammten kirchenpolitiſchen Syſtems, wie es ſich in Luthers Geiſt entwickelte, zu geben, ſondern ich habe lediglich die Punkte zu erwähnen, die im weiteren Verlauf der Bewegung die Trennung zwiſchen Luther und ſeinen früheren Freunden herbeiführten.

1) Köſtlin a. a. O. II, 554.

Der erſte Schritt, welcher, nachdem er einmal geſchehen war, die Wiederannäherung Luthers an das alte Syſtem faſt mit Nothwendigkeit nach ſich zog, war der, daß er, wie bemerkt, die Lehre, d. h. die Dogmatik, von vorn herein zum Alles beherrſchenden Mittelpunkte der Religion wie der Kirche machte. Es lag ſchon hierin eine gewiſſe Verwandtſchaft mit der Auffaſſung der alten Kirche, nur daß Luther das gegebene Prinzip nach der einen Seite noch mehr als jene betonte, nach der anderen wiederum einſchränkte. Nicht ſowohl die ganze Dogmatik nämlich war es bei Luther, als die beſondere Lehre von der Rechtfertigung, welche er als den Mittelpunkt der Religion, ja des ganzen Chriſtenthums, hinſtellte. Nicht einmal, ſondern immer wieder hat Luther erklärt und behauptet, daß die ganze Kirche auf das Fundament dieſer Lehre gebaut ſein müſſe und daß jede „Fälſchung", d. h. jede Abweichung von der Faſſung, wie er ſie feſtgeſetzt hatte, den Zerfall der ganzen Kirche nach ſich ziehe. „Wenn dieſer Artikel weg iſt, ſagt er, ſo iſt die Kirche weg und kann keinem Irrthum widerſtanden werden, weil außer dieſem Artikel der h. Geiſt nicht bei uns ſein will noch kann".

Luther maß und beurtheilte den Wahrheitsgehalt jeder Confeſſion, abgeſehen von ihrem ſonſtigen Inhalt, nach dieſem Artikel; weil er in der römiſchen Kirche den ſchärfſten Gegenſatz zu ſeiner Auffaſſung der Rechtfertigung fand, ſtand er nicht an, dieſelbe in dem Augenblick, wo er ſich ihr in anderen Auffaſſungen wieder erheblich näherte, als eine antichriſtliche Kirche zu bezeichnen und weil er in den älteren evangeliſchen Gemeinden wenigſtens keine vollſtändige Uebereinſtimmung mit ſeinem Rechtfertigungsbegriff erblickte, ſo zögerte er nicht, das Tafeltuch zwiſchen ſich und jenen zu zerſchneiden.

Der Kampf, den er zur Durchſetzung dieſes wichtigſten Artikels führte, nahm ſeine Aufmerkſamkeit und ſeine Kraft ſo ſehr in Anſpruch, daß er in vielen anderen Fragen zu ſelbſtän-

diger Stellungnahme kaum die Muße fand und ſich der Theorie und Praxis, die er vorfand, wieder anſchloß.

Luther hatte einſt, als er ſeine erſte Annäherung an die älteren Evangeliſchen vollzog, die Gewiſſensfreiheit vertheidigt. Im J. 1520 that er den Ausſpruch: die Ketzer verbrennen iſt gegen den Willen des h. Geiſtes. Aehnliche Bemerkungen hat er dann auch ſpäterhin gelegentlich noch gemacht und es iſt einfach falſch, wenn Martin Bucer und Andere dies ſpäterhin haben leugnen wollen.[1]) Aber alsbald verließ Luther, wenigſtens in der Praxis, ſeinen früheren Standpunkt und ſeit Ende 1525 hat er „weſentlich dieſelbe Anſchauung vorgetragen, von welcher auch die Gegenpartei ausging und welche in der ganzen herkömmlichen Theorie und Praxis herrſchte".[2])

1) Bucer ſagt (1535): „Dr. Luther und andere haben nie gelehrt, daß die Obrigkeiten nicht ſollen falſche Lehre und Gottesdienſt abthun nach rechter Ordnung, daß ſie nämlich die Leute laſſen zuvor durch das Wort, wie Moſe, Joſua, Ezechias und Joſias gethan, genugſam berichten, und wo Jemand darüber trotzen wollte, daß ſie alsdann erſt mit Gewalt und Strafe ſolchen Trotz wehren. Dawider haben ſie aber geſchrieben, was man leider bisher im Brauch gehabt hat, die Leute gleich ohne Verhör und Bericht zu verbrennen, wenn ſie die Pfaffen allein als Ketzer der Oberkeit überantwortet haben." Dr. Luther und die Seinen, fährt Bucer fort, haben allweg wollen lehren, daß durch das Gehör des göttlichen Worts und durch die Anwendung des Schwerts gegen die, welche von dieſem Gehör wollen abführen, der wahre Glaube gepflanzt werden muß. M. Bucer, Dialogi oder Geſprech von der gemainſame und den Kirchenübungen der Chriſten und was jeder Oberkeit ꝛc. zu beſſern gebüre. O. O. 1535. 4°. Bl. O⁴. (Exemplar der Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

2) J. Köſtlin, Luthers Theologie in ihrer geſchichtlichen Entwicklung I, 556. — „Im J. 1525, ſagt Köſtlin, vernehmen wir vollends ganz diejenige Auffaſſung, welche fortan die beſtimmende für die Theologen und Fürſten der Reformation blieb" ꝛc. Es war dies eben die der alten Kirche. — Auf die Rückkehr Luthers zu den alten Grundſätzen der Inquiſition haben Capito und Oecolampad bereits im J. 1527 aufmerkſam gemacht. Heß, Leben Oecolampads. Zürich, 1793 S. 500. — Ueber die praktiſche Anwendung der Theorie durch Luther und Melanchthon vgl. G. L. Schmidt, Juſtus Menius ꝛc. Gotha 1867.

Die letztere aber ist ja bekannt genug. Es ist eben diejenige des Thomas von Aquino, von welcher Abbé Rohrbacher in seiner Universalgeschichte der katholischen Kirche sagt: „Thomas von Aquino (Summa II, 2, q. 11, a. 3) nahm keinen Anstand, diese Strafart (Todesstrafe) zu empfehlen und zu vertheidigen. Der Vollzug der Strafe sollte durch die Staatsgewalt geschehen, das Urtheil über Häresie aber erfolgte durch die Bischöfe oder die Synoden". [1])

Als Ergänzung dieser Theorie dient die Thatsache, daß die grundsätzliche Verfechtung der Gewissensfreiheit, wie sie Seitens der altevangelischen Gemeinden stattfand, von Vertretern der römischen Kirche ausdrücklich als Irrlehre gebrandmarkt worden ist. [2])

1) Abbé Rohrbacher, Universalgeschichte der kath. Kirche, 23. Bd. In deutscher Bearbeitung von Dr. A. Knöpfler. Münster 1883 S. 64. Die angeführte Stelle aus Thomas, Summa II, 2 quaest. 11 art. 3 lautet: Circa haereticos duo sunt consideranda, unum quidem ex parte ipsorum, aliud vero ex parte ecclesiae. Ex parte quidem ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Ex parte autem ecclesiae statim ex quo de haeresi convincuntur possunt non solum excommunicari, sed et justo occidi. — Hierzu vgl. Martens im Archiv f. kathol. Kirchenrecht Bd. VIII, S. 201 ff., wo es u. A. heißt: „Waren aber die Fürsten des Mittelalters berechtigt, die Häresie als ein Staatsverbrechen anzusehen, so muß auf Grund der päpstlichen Decision (v. 15. Juni 1520) auch noch heute den (katholischen) Trägern der weltlichen Obrigkeit jenes Recht an und für sich eingeräumt werden."

2) Im J. 1533 erschien folgendes Buch des Kaiserl. Raths Leop. Dickius: Adversus impios Anabaptistarum errores. 1533. Darin heißt es, daß einer „der gottlosen Irrthümer dieser Sekte" in ihrer Behauptung bestehe, daß „das fleischliche Schwert mit den Dingen des Glaubens nichts zu schaffen habe". „Sehet im Gegentheil, daß das Schwert der Richter und Könige in Israel sehr viel mit dem Glauben zu thun hatte und zwar nach dem Befehl des göttlichen Gesetzes. Wo immer Jemand übermüthig ist und dem Befehl des Priesters nicht Gehorsam leisten will, da soll er nach dem Beschluß des Richters sterben" u. s. w. (Exemplar im Kgl. Staatsarchiv zu Münster.)

Noch entſchiedener aber mußten die Gegenſätze werden, als Luther unter Verlaſſung des Standpunktes, den er noch im J. 1520 vertheidigt hatte, in ſeinem Kirchenbegriff ſich demjenigen der römiſchen Kirche in vielen Punkten wieder näherte.[1])

Es wird ſtets Luthers Verdienſt bleiben, daß er ebenſo wie die altchriſtlichen Gemeinden den Begriff des Prieſterthums und des Opfers, wie er aus dem Alten Teſtament in die römiſche Kirche übergegangen war, beſeitigt und die Idee des Prieſterthums aller Gläubigen wieder hergeſtellt hat.

Allein bereits Köſtlin hat hervorgehoben, daß Luther alsbald einen ſehr ſtrengen Begriff des Laien feſtgeſtellt und eine ſcharfe Sonderung der Laien von dem Predigerſtand vollzogen hat.[2]) Nach Luther hat Gott Etliche mit beſonderer Befähigung für den Predigerſtand ausgerüſtet und zeigt ſie uns durch die ordnungsmäßige Berufung Seitens der Kirche als ſolche an.[3]) Die ordnungsmäßig Berufenen ſollen als Berufene Gottes ſelbſt dann aufgenommen werden, „wenn ihnen der rechte Geiſt fehlt".

Von ſolchen Anſchauungen aus weiter gehend, kam man in der lutheriſchen Kirche dahin — ich folge hier den Worten H. W. Erbkams —, „die menſchlichen Träger der göttlichen Gnadenmittel zu ſelbſtloſen mechaniſchen Kanälen zu machen, durch deren von ihrem perſönlichen Glaubensleben gänzlich unabhängigen Dienſt die Kirche erhalten und fortgepflanzt werde".[4]) In einer Schrift des Predigers Joh. Kymeus vom J. 1537, welche Luther durch eine Vorrede, die er ihr beigab, beſonders empfahl,

1) Dieſe Beobachtung iſt ſchon längſt gemacht worden. Vgl. die Ausführungen Ritſchls in der Zeitſchrift f. Kirchen-Geſch. I, 83.

2) Luthers Theologie in ihrer geſch. Entwicklung II, 134.

3) Köſtlin a. O. II, 540.

4) Erbkam, Proteſt. Sekten S. 434.

wird dieſe Theorie in folgender Weiſe vorgetragen[1]): „Was der Prediger von wegen ſeines Amtes thut, das iſt nicht ſein Werk, ſondern Gottes Werk. Darum fraget Gott nicht, wer der Prediger ſei, von was Art er ſei, ſondern fraget, wer der ſei, den er predigt. Denn die Schrift ſagt, daß auch die Gehäſſigen Chriſtum predigen". — Luther ſelbſt hat in ſeiner Schrift „Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn" (1528) Gelegenheit genommen, mit eigenen Worten ſeine Meinung zu vertheidigen. Er ſagt dort: „Es iſt nicht eine geringe Gnade, daß Gott ſein Wort auch durch böſe Buben und Gottloſe giebt, ja es iſt etlichermaßen fährlicher, wenn er es durch heilige Leute, denn ſo ers durch Unheilige giebt, darum daß die Unverſtändigen darauf fallen und hangen mehr an der Menſchen Heiligkeit, denn am Wort Gottes, — welche Fahr nicht iſt, wo Judas, Caiphas und Herodes predigen, wiewohl damit Niemand entſchuldigt iſt in ſeinem böſen Leben, obwohl Gott deſſelbigen brauchen kann".[2])

Dieſe Worte wurden niedergeſchrieben, weil die „Wiedertäufer" mit dem Verhalten vieler damaliger lutheriſcher Prediger nicht ganz einverſtanden und der ketzeriſchen Anſicht waren, daß für eine heilſame Wirkſamkeit der Geiſtlichen ein guter Lebenswandel erforderlich ſei. Um die Klagen zu verſtehen, muß man erwägen, daß ausgetretene Mönche einen großen Bruchtheil der damaligen Prädikanten bildeten, und daß die Männer, über deren Verhalten in den Klöſtern die Zeitgenoſſen unzufrieden waren, mit der Ablegung des Ordensgewandes nicht immer auch zugleich ihre mönchiſchen Unarten abgelegt hatten.

1) Ein alt chriſtlich Concilium u. ſ. w. 1537. Die Schrift iſt beſonders gegen die „Wiedertäufer" und deren Irrlehre, wonach ein böſer Baum keine gute Frucht bringen kann gerichtet.

2) Von der Widertaufe. 1528. Or.-Ausgabe Bl. R. 1.

Man kann begreifen, daß jene Theorie außer Kymeus noch viele andere Vertheidiger fand, aber man iſt deßhalb noch nicht verpflichtet, ſie für richtig zu halten.

Die römiſche Kirche lehrt, daß der Prieſter, welcher die Weihen und die Ordination empfangen hat, Gaben beſitzt, die ſich unabhängig von dem ſittlichen Zuſtand, in den er verfällt, erhalten. Die Gnade (gratia), die der Prieſter als Prieſter beſitzt und die ihn befähigt, göttliche Segnungen und Gaben zu ſpenden, bleibt und beſteht neben der Sünde, ja neben der Todſünde und dem Mißbrauch der Gnade, fort. Ich weiß nicht, ob es die Erinnerung an dieſe Theorie war, von der ſich Luther einſt, als er die Prieſterwürde empfing, ſo tief durchdrungen hatte — genug, es iſt klar, daß eine gewiſſe innere Verwandtſchaft zwiſchen ſeiner Auffaſſung von 1515 und 1528 vorhanden iſt, und man kann ermeſſen, daß die alten Gemeinden, welche ehedem der römiſchen Lehre in dieſem Punkte widerſprochen hatten, jetzt der lutheriſchen Anſicht gegenüber nicht ſchweigen konnten.

Es iſt wahr, daß Luther die Autorität des Papſtes und der Concilien in Uebereinſtimmung mit ſeinen Vorläufern nicht anerkannt hat, allein an deren Stelle trat nun doch in ſeiner Kirche lediglich eine andere menſchliche Autorität, nämlich diejenige Luthers ſelbſt. „Die Autorität Luthers, ſagt Albrecht Ritſchl, wurde ein thatſächliches Merkmal der Lehre und der Einrichtung der Kirche, welche ſich der römiſchen gegenübergeſtellt hatte. — Und dieſes thatſächliche Merkmal wurde durch die Behauptung der göttlichen Sendung Luthers zu einem weſentlichen Merkmal ausgeprägt. — Wenn Gottes Wort und Luthers Lehre ſich decken, ſo kann auch Luthers Meinung als die Meinung Chriſti geachtet werden". [1])

1) Ritſchl in der Zeitſchrift f. Kirchen-Geſch. I, 101 f. — Der Prediger Anton Otto zu Nordhauſen verſichert in einem Brief an Juſtus Jonas vom

Die reine Lehre war in dem Sinne, wie ihn die geſchilderte Auffaſſung mit ſich brachte, nach der Ueberzeugung Luthers und aller ſeiner Nachfolger das ſichtbare Merkmal der rechten Kirche; die ſichtbare Kirche (neben der es auch eine unſichtbare giebt) iſt nur dort vorhanden, wo die Lehre rein gepredigt wird und die Sakramente recht verwaltet werden. Aus der rechten Lehre erwächſt der rechte Glaube und als die nothwendigen und unausbleiblichen Früchte der mit dem Glauben bereits vollendeten Rechtfertigung erwachſen die guten Werke.

Hieraus folgt, in welchem Sinne unreine oder falſche Lehre (die ja bei leichter Abweichung von der Rechtfertigungstheorie ſchon vorhanden war) betrachtet werden mußte. Wie aus rechter Lehre Glaube und Tugend fließt, ſo aus falſcher Lehre Unglaube und Sünde, ja es giebt überhaupt nur eine einzige Sünde, nämlich den Unglauben. „Chriſtus hat die Sache alſo geſtellt und geordnet, ſagt Luther, daß nicht mehr denn (eine) einige Sünde ſoll ſein, nämlich der Unglaube". Was Luther unter dem Wort Unglauben verſteht, hat er oft und deutlich ausgeſprochen. Unglaube iſt Alles, was der reinen lutheriſchen Lehre nicht entſpricht und über die ſchädlichen Wirkungen, die jede Lehre, die nicht rein und lauter iſt, nach ſeiner Ueberzeugung haben muß, hat Luther nie einen Zweifel aufkommen laſſen. So ſagt er einmal: Daß die Leute unvollkommen leben, da mag man Geduld haben; aber mit unrechter Lehre habe ich keine Geduld![1])

J. 1555: „se a sententia Lutheri, id est Christi, non discessurum." Nic. Gallus behauptet, daß die Lehre Luthers und der h. Schrift identiſch ſei, und Flacius Illyricus proklamirt Luther als dritten Elias, als „Wagen und Reiter der Kirche Gottes" u. ſ. w. — Luther ſelbſt ſagt: „Ich habe mein Evangelium nicht von Menſchen, ſondern allein vom Himmel durch unſern Herrn Jeſum Chriſtum." (Kurze Sprüche, Gütersloh, Bertelsmann. 1880 S. 292.)

1) Kurze Sprüche aus Dr. M. Luthers Schriften. Gütersloh, Bertelsmann. 1880 S. 176.

Ein andermal äußert er in gleichem Sinn: Ein böſes Leben iſt nirgends ſo ſchädlich als böſe Lehre; das böſe Leben iſt Niemand ſchädlich als dem, der es führt; aber böſe Lehre verderbt oft ein ganzes Land. Und ferner: Gebrechlich leben verderbt die Chriſtenheit nicht, ſondern übet ſie, aber gebrechliche Lehre und falſcher Glaube verderbt Alles.

Hiermit war Luther, dem Zwingli und Calvin hierin nachfolgten, zu derjenigen Auffaſſung zurückgekehrt, welche auf Grund der Lehren des Alten Teſtaments ſeit Jahrhunderten in der römiſchen Kirche zur Herrſchaft gekommen waren und die er einſt als Mönch ſo lebhaft vertheidigt hatte.

Man weiß, daß die Theorie, wonach die „Abweichung von der Glaubensregel etwas ſündhaftes iſt" — ſo lautet die Formel — die Grundlage für die Idee des Gottesſtaates und der Rechtsgemeinſchaft ſowie für die Anwendung der Zwangsgewalt heute wie ehedem in der römiſchen Kirche bildet.[1])

1) In dem bekannten Werk von Hohoff, Proteſtantismus und Socialismus. Paderborn 1881 (vgl. deſſen warme Empfehlung in den Hiſtor.-polit. Blättern 1887 Heft 4 S. 306 f.) wird die Theorie der römiſchen Kirche in beſonders treffender Weiſe zuſammengefaßt (S. 173 f.): „Wir wollen hier eine ergänzende Anmerkung über ‚Inquiſition' und ‚Ketzerverbrennung' beifügen. Das Einſchleppen und die Verbreitung der Häreſie in einem katholiſchen Lande iſt ein Vergehen nicht bloß gegen Gott, ſondern auch gegen das chriſtliche Volk und mittelbar gegen den chriſtlichen Staat und iſt daher nicht minder ſtraffällig als Mord, Diebſtahl, Majeſtätsbeleidigung, Hochverrath, Verbreitung aufrühreriſcher Doktrinen und unſittlicher Bilder; unter Umſtänden kann jenes erſtere wie dieſes letztere ein todeswürdiges Vergehen ſein. — Indeſſen die menſchliche Gerechtigkeit hat vielfache Einſchränkungen, nicht am wenigſten wird ihre Ausübung durch die Politik, durch die Regeln der Klugheit bedingt. — Wenn gewiſſe, an ſich oder auch nur geſetzlich ſtraffällige Handlungen häufig und allgemein werden oder in der öffentlichen Meinung den Charakter eines Vergehens verlieren, ſo wird ihnen gegenüber die Juſtiz ohnmächtig und ihre Anwendung wird unpolitiſch. Auf dieſer öffentlichen Meinung allein beruht die Zuläſſigkeit heterodoxer Religionsübung." — Weiteres über denſelben Gegenſtand ſ. bei Martens im Archiv f. kathol. Kirchenrecht Bd. VIII. S. 201 ff.

Mit der Ausbildung dieſer Lehren war jede Ausſicht verſchwunden, daß ſich innerhalb der Evangeliſchen eine einheitliche Entwicklung vollziehen werde. Der Keim zu einer tiefgreifenden Trennung war gelegt und die Frage war nur, ob die Anwendung von Gewaltthätigkeiten im Schooß der neuen Kirche vermieden werden könne oder nicht.

Für den Verlauf, welchen die Dinge ſpäterhin nehmen ſollten, mußten bereits die erſten Schritte, welche geſchahen, von präjudicirlicher Bedeutung werden. In der That vollzogen ſich die Ereigniſſe, die mit der Umkehr Luthers unvermeidlich geworden waren, in raſcher Folge: auf die Entzweiung folgte bald der offene Kampf. In ihrem erſten Stadium knüpft ſich die Entwicklung an Staupitz und die Staupitzianer zu Nürnberg, in ihrem zweiten an gewiſſe Ereigniſſe in derſelben Stadt, die wir kennen lernen werden, — Ereigniſſe, die mit der Wirkſamkeit des Staupitz vielleicht in unmittelbarem, ſicherlich aber in mittelbarem Zuſammenhang ſtehen und die in ihrem Verlauf die Stellung der Parteien dauernd beeinflußt haben.

## Siebentes Capitel.

# Die Trennung zwiſchen Staupitz und Luther.

1522—1524.

Staupitz in Salzburg. — Fortdauer ſeiner evangeliſchen Geſinnungen. — Aus den Salzburger Predigten von 1523. — Die Meinungsverſchiedenheiten. — Rückwirkung auf weitere Kreiſe. — Die Nürnberger Staupitzianer. — Die Evangeliſchen und die Lutheriſchen. — Hans Sachs. — Die Schrift des Staupitz vom rechten Glauben. — Entſtehung und Zweck der Schrift. — Widerſpruch gegen Luther. — Die Trennung der Parteien.

Am 15. März 1520 hatte der General des Auguſtiner-Ordens, Gabriel Venetus, Johann von Staupitz amtlich aufgefordert, ſeinen Untergebenen Dr. Martin Luther, zur Umkehr zu beſtimmen, damit der Orden aus unſeliger Schmach errettet werde. Wir wiſſen nicht, welche Antwort Staupitz dem General ertheilt hat, aber es ſteht feſt, daß Luther zu Ende April 1520 von Staupitz einen Brief erhielt, in welchem er ihn zum Ausharren ermuthigte und gute Hoffnungen für die Zukunft ausſprach.[1])

Indeſſen lag es am Tage, daß Staupitz, falls er Luthers Vorgeſetzter blieb, in abſehbarer Zeit gezwungen war, für oder wider Luther Stellung zu nehmen. Es iſt für mich nicht zweifelhaft, daß Staupitz ſich für das erſtere entſchloſſen haben würde, wenn Luther ſich nicht der Führung ſeines bisherigen Lehrers entwachſen geglaubt und ſchon im Sommer des J. 1520 Schritte gethan hätte, die ihm Staupitz ausdrücklich (obwohl vielleicht

1) de Wette I, 443.

nur aus taktiſchen und nicht aus ſachlichen Bedenken) widerrathen hatte. Nachdem dies geſchehen war — es war der erſte Anlaß zur Trennung — entſchloß ſich Staupitz, das Amt des Generalvicars niederzulegen und gab daſſelbe auf dem Capitel zu Eisleben am 28. Aug. 1520 in die Hände der Brüder zurück. Damit war Luther von der bisherigen Abhängigkeit von Staupitz befreit, und dieſer hatte ſeinerſeits eine größere Freiheit in dieſer Sache ſich geſichert. Er gab damit zu erkennen, daß er zwar Luther nicht entgegentreten, aber ſich fernerhin in der Sache nicht mitverantwortlich machen wolle.

In der ſchwierigen Lage, in der Staupitz ſich nach dieſem Schritt befand, mußte es ihm ganz willkommen ſein, als der Erzbiſchof Lang von Salzburg ihn aufforderte, ſein Hofprediger zu werden. Er ging dorthin, wie es ſcheint ſchon mit der Empfindung, daß er ſchweren Kämpfen entgegengehe. Gegen Ende des Jahres 1520 erhielt der Erzbiſchof Seitens der Curie den Befehl, ſeinem Hofprediger aufzuerlegen, daß er vor Notar und Zeugen die in der Bannbulle gegen Luther verworfenen Artikel ebenfalls verdamme.

Staupitz weigerte ſich deſſen und bat den Erzbiſchof, ihn davon zu befreien; in der That kam es dahin, daß er die Verdammung nicht auszuſprechen brauchte; man begnügte ſich mit einer Erklärung, wonach er den Papſt als Richter anerkannte. Indeſſen war Luther über dieſen Schritt doch tief verſtimmt und Staupitz mußte es erleben, daß er die Wittenberger Freunde verletzt hatte, ohne ſeine römiſchen Gegner befriedigt zu haben.

Das Mißtrauen der Letzteren wider Staupitz war durch die eben erwähnte Erklärung keineswegs beſeitigt. Nachdem er ſich durch die Annahme der Hofpredigerſtelle einmal in den Machtbereich ſeiner Gegner begeben hatte, war es nicht ſchwer, ihm Schwierigkeiten aller Art zu bereiten und ihn vor Allem von

den früheren Freunden zu trennen. So wiſſen wir, daß er verhindert wurde, nach Nürnberg zu reiſen, wohin ihn die Freunde dringend eingeladen hatten und wohin er gern gegangen wäre. In dem Brief an Wenzeslaus Link vom 16. Oct. 1521, in welchem er deſſen Einladung ablehnt, deutet er die Gründe, die ihn abhielten, klar an, indem er das Wort Chriſti an Petrus anführt (Joh. 21, 18): Da du jünger warſt, gürteteſt du dich ſelbſt und wandelteſt, wo du hinwollteſt; wenn du aber alt wirſt, wirſt du deine Hände ausſtrecken und ein anderer wird dich gürten und führen, wo du nicht hinwillſt.[1])

Eben dieſem Zwecke diente auch der weitere Schritt, zu dem man Staupitz bewog, nämlich der Austritt aus dem Auguſtiner-Orden. Nachdem dies geſchehen war, ſetzte der Erzbiſchof es durch, daß der Convent des S. Peter-Stifts zu Salzburg, welches dem Benediktiner-Orden angehörte, am 2. Auguſt 1522 Staupitz zum Abt wählte und dieſer ließ ſich beſtimmen, die Wahl anzunehmen. Gleichwohl hat weder damals noch ſpäter einer der Männer, die ihm perſönlich näher ſtanden, behauptet, daß Staupitz in Salzburg den Ueberzeugungen untreu geworden ſei, die er in früheren Jahren vertreten hatte. Das Ordenskleid, das er fortgeſetzt trug, hinderte ihn jetzt daran ebenſowenig wie es ihn früher von freiſinnigen Anſchauungen abgehalten hatte; auch Luther und Linck (der noch 1523 vor Luthers Augen die Mönchskutte trug) galten trotz der Jahre lang fortgeſetzten Ordenstracht als Reformatoren.

In der That hat denn auch die neuere Forſchung einmüthig anerkannt, daß Staupitz ſeine evangeliſchen Ueberzeugungen nie aufgegeben hat[2]), ja, man iſt ſogar darüber einig, daß während

1) Der Brief iſt abgedruckt bei Grimm in der Ztſch. f. d. hiſt. Theol. 1837 S. 125.

2) S. Herzog u. Plitt, Real-Encyclopädie der prot. Theol. XIV², (1884) S. 650.

ſeiner letzten Jahre ein Fortſchritt in ſeiner evangeliſchen Wahrheitserkenntniß eingetreten iſt — ein Fortſchritt, welcher durch den Einfluß, den Luthers Theologie in einzelnen Punkten auf ihn gewann, weſentlich befördert worden zu ſein ſcheint. Nicht ohne Grund hat das Concil von Trident, welches in den Jahren 1562 und 1563 eine genaue Durchſicht des Index Pauls IV. vom Jahr 1559 vornahm und manche Namen, die mit Unrecht auf denſelben gekommen waren, ſtrich, die Schriften des Staupitz unter den verbotenen Büchern erſter Klaſſe ſtehen gelaſſen.

Nach Allem, was man von Staupitz weiß, muß man glauben, daß er den Kampf, den er von langer Hand her vorbereitet hatte, an Luthers Seite weiter gekämpft haben würde, wenn er mit voller Zuſtimmung den Bahnen Luthers, dem die Führung mehr und mehr zufiel, hätte folgen können. Nicht die innere Annäherung an römiſche Vorſtellungen beſtimmte ihn, mit der Hierarchie wieder Fühlung zu ſuchen, ſondern die innere Trennung von Luther machte es für ihn nothwendig, die äußere Stütze, welche ihm der Erzbiſchof von Salzburg anbot, nicht von ſich zu weiſen.

Auch in ſeiner neuen Stellung und Thätigkeit blieb Staupitz von dem Beſtreben erfüllt, der evangeliſchen Lehre nützlich zu ſein und ihr Freunde zu gewinnen. Als Abt ſeines Kloſters hat er im J. 1523 eine Reihe von Predigten gehalten, die auf die religiöſe Stellung, welche er einnahm, ein gewiſſes Licht zu werfen geeignet ſind. Sie verbreiten ſich über faſt alle Gebiete der chriſtlichen Lehre und in vielen Punkten zeigt ſich die volle Uebereinſtimmung mit den Auffaſſungen Luthers.

Aber in anderen Punkten treten doch auch die Meinungs-Unterſchiede zu Tage — Unterſchiede, welche gerade die Grundauffaſſungen betreffen. Die Betonung des Wortes der h. Schrift oder der reinen Lehre, wie ſie ſeit deren Anerkennung als eines

heilsvermittelnden Faktors üblich geworden war, war und blieb Staupitz, dem Schüler der altdeutschen Opposition, unsympathisch. Er warnt vor denen, die die Schrift „nach dem Buchstaben und fleischlicher Weise lesen — sie finden mehr den Teufel denn Christus darin". Man muß das Evangelium leben und nicht lesen. Im Geist soll man die Schrift betrachten, sonst ist sie das schädlichste und verdammlichste Buch auf Erden.

Es gebe jetzt, sagt er, viele Narrenprediger, die das Evangelium ein Jeder bei einem Fuß nehmen und es entzwei reißen, indem der eine behaupte, wer ein unnützes Wort rede, der sei des Teufels, der andere: „ei, man muß nichts thun, Christus hat es schon Alles gethan, wir wollen uns der christlichen Freiheit halten"; solche Prediger machen die Menschen „zu viel beherzt, daß man wohl sieht, was daraus folgt. — Wie es leider jetzt zugeht, so besorg ich, man finde, daß die, die das Evangelium am meisten im Mund tragen und wollen sich der geschriftlichen Freiheit brauchen und halten, die lesen das Evangelium fort und fort und suchen und suchen nach Christus und finden ihn nimmer. — Ja, ich besorge, man finde unter denen, die am meisten evangelisch sein wollen, eher einen Ketzer, denn einen Christen".

Getreu der deutschen Mystik hatte Staupitz die Scheu vor äußeren Mitteln und Vermittlungen sich trotz der Wiederanknüpfung Luthers an das Prinzip der Gnadenmittel bewahrt. Er kennt eine Heilsvermittlung durch die Kirche auch in diesen Predigten und in seiner letzten Schrift, auf die wir sofort zu sprechen kommen werden, nicht.

Er spricht oft von der Kirche, verbindet damit aber nicht eine Beziehung auf den bestehenden kirchlichen Organismus. Vielmehr sagt er, die rechte Kirche sei da, wo zwei oder drei versammelt seien im Namen des Herrn, „so wir eine Versammlung

in seinem Glauben haben und kommen darin zusammen, daß wir einander wollen trösten, stärken und gute Lehre und Ebenbild mit Worten und Werken in brüderlicher Liebe und Freundschaft wollen erzeigen."

In Wahrheit hatte er sich von der Kirche, der er äußerlich angehörte, d. h. von ihren Satzungen und Gebräuchen, innerlich fast ganz losgelöst. Er spricht in seinen Predigten gelegentlich von dem Austritt der Mönche aus den Klöstern und der Verletzung der Fastengebote, wie sie damals so oft stattfand. „Es wäre, sagt er, ihnen nicht übel zu nehmen, wenn sie die Kappe von sich würfen, wenn sie nur mit Christus über sich gingen. Aber daß sie (die Austretenden) nur tiefer und härter fallen, das ist zu erbarmen". Mithin ist ihm der Bruch der Gelübde hierbei nicht das Anstößige; anstößig ist ihm aber der Umstand, daß dieser Schritt damals so oft aus unlauteren Gründen geschah und daß eine wirkliche Besserung des Lebens unter den ausgetretenen Mönchen nicht bemerkbar war. Es ist unnöthig, hier genauere Auszüge aus diesen Salzburger Predigten zu geben, weil wir die Anschauungen, die sie enthalten, fast sämmtlich schon oben kennen gelernt haben. Nachdem Luther sein selbständiges religiöses System ausgebildet hatte, Staupitz aber bei seiner früheren Lehre stehen geblieben war, war der Gegensatz naturgemäß gegeben. Die Scheidung der Wege, die sich damit vollzog, kam zunächst darin zum Ausdruck, daß Staupitz Luthers Briefe nicht mehr so pünktlich, wie er es sonst zu thun pflegte, beantwortete. Luther beklagt sich in einem Schreiben vom 17. Sept. 1523 bitter darüber. „Unrecht, sagt er, ist dein allzulanges Schweigen; daß wir uns darüber Gedanken machen müssen, siehst du selbst leicht ein. Aber uns gewiß ziemt es nicht, wenn wir auch aufgehört haben, bei dir angenehm und beliebt zu sein, deiner uneingedenk und undankbar zu sein, durch den zuerst das Licht des Evangeliums aus

tiefer Finſterniß heraus zu leuchten begann in unſerm Herzen".[1])

Endlich am 1. April 1524 entſchloß ſich Staupitz nach langer Unterbrechung einen Brief an Luther zu richten — es war der letzte vor ſeinem Tod. Staupitz ſagt darin, daß er wegen der Langſamkeit ſeines Geiſtes bisweilen Luthers Thun nicht faſſe und bittet um Verzeihung, wenn er es deßhalb mit Stillſchweigen übergehe. Ihr ſcheint mir, ſagt er, viele ganz äußerliche Dinge zu verdammen, die für den Glauben und die Gerechtigkeit nichts austragen. Des Mißbrauchs ſind alle Dinge fähig, doch ſoll man ſie nicht niederreißen wegen zufälliger Uebelſtände, die ſich daran knüpfen. Möge Chriſtus helfen, daß wir nach dem Evangelium, das jetzt vor unſeren Ohren tönt und das viele im Munde führen, endlich leben; denn ich ſehe, daß Unzählige das Evangelium mißbrauchen zur Freiheit des Fleiſches".[2])

Wenn man des Staupitz maßvolle Formen und milde Sinnesweiſe, die doch gerade einem alten Freunde gegenüber ſich geltend machen mußte, bedenkt, ſo wird man aus dieſen Bemerkungen bereits eine ziemlich deutliche Abſage herausleſen müſſen. Gerade der letzte Satz des Briefes, welcher auf die Früchte der neuen Lehre hinweiſt, deutet den Punkt an, der zur Scheidung der Parteien ſchließlich das Meiſte beigetragen hat.

---

Mehr noch als es für Staupitz möglich war ſahen andere Männer die Wirkungen der Lehren, wie ſie in Wittenberg immer ſchärfer und ſchärfer gefaßt und vorgetragen wurden, vor ſich.

Es iſt hier nicht meine Abſicht, die Zuſtände, welche ſich damals in lutheriſchen Städten und Ländern entwickelten, im

1) De Wette a. O. II, 407.
2) Kolde, Deutſche Auguſtiner-Congr., S. 446.

Einzelnen zu erörtern. Jedenfalls ist es sicher, daß die Lehren Luthers von den guten Werken und namentlich von der Unfreiheit des Willens zu vielfachen Mißverständnissen und Mißbräuchen führten.

Man hat wohl gemeint, daß diese Lehren lediglich Schulfragen geblieben seien, die in jener Zeit zu praktischer Bedeutung nicht hätten gelangen können. Nichts ist falscher als diese Annahme; vielmehr nahmen Gelehrte und Ungelehrte, Hohe und Niedere lebhaft an der Erörterung theil und wir wissen, daß gerade in Nürnberg viel darüber gestritten wurde. Ein gewisser Diepold Peringer, der unter dem Namen des Bauern von Wörth bekannt geworden ist, war ein eifriger Verfechter dieser wie anderer Lehren Luthers und zog als Wanderprediger umher, um sie unter das Volk zu bringen. Im J. 1524 hielt er unter großem Zulauf Predigten, deren eine alsbald unter dem Titel: „Ain Sermon, gepredigt vom Pauren zu Werdt bei Nürnberg am Sonntag vor Faßnacht von dem freien Willen des Menschen" gedruckt ward und die in kurzer Zeit mindestens vier Ausgaben erlebte.[1]) In dieser Schrift heißt es u. A. wörtlich: „Sintemal alle Dinge geschehen nach göttlicher Vorsehung, mag nit sein Freiheit des Menschen weder im Guten noch im Bösen als wir bisher gemeint haben und noch etliche thun. Die ließen sich eher erwürgen, denn daß sie anders glaubten. Das doch nit ist. Das will ich klärlich aus der Schrift beweisen. — Gott, der wirket das Böse auch im gottlosen Menschen, als klärlich geschrieben steht am 16. Cap. im Buch der Sprüche und Röm. 7". Also predigend zog er im Lande umher und selbst vornehme Lutheraner gingen, ihn zu hören; Georg Spalatin erzählt selbst, daß er ihn einst gehört habe und von Bewunderung ergriffen worden sei. Als er nach Nürnberg

1) Ich benutze hier das Exemplar meiner Bibliothek.

kam, fand er gerade hier einen sehr großen Wirkungskreis, aber der Rath hielt es, als er schlimme Folgen von diesen Vorträgen reifen sah, für nothwendig, ihn der Stadt zu verweisen.[1])

Alle Zeugnisse stimmen darin überein, daß die sittlichen Zustände, die sich im Anschluß an solche Predigten entwickelten, sehr ungünstige waren. Lazarus Spengler, gewiß der unverdächtigste von allen Zeugen, schreibt darüber im J. 1531 an Osiander: „Ob es denn gut sei, daß die Pfarrer auf dem Lande dem groben Volke, das doch, wie männiglich bekennen muß, ganz ruchlos, unerzogen, frei und unbändig geworden ist, als es nie gewesen, viel von der christlichen Freiheit predigen und nicht vielmehr das Gesetz und desselben Strafe stattlich treiben, das bedenkt wohl. Ich weiß wohl, wie es bei mir und Anderen angesehen und für das Beßte und Nöthigste bewogen wurde. Wollte Gott, die unverständigen und unbescheidenen Prediger hätten von solcher Freiheit bisher bescheidener gepredigt, es sollte unter dem gemeinen Haufen nicht zu Argem erschossen sein".[2])

Wenige Jahre später hatte Osiander selbst, der um 1524 strenger Lutheraner gewesen war, seine bezüglichen Auffassungen in gleichem Sinn sich gebildet. Die Erfahrung habe bewiesen, sagt er, daß die Wittenbergische Auffassung von der Rechtfertigung allein durch den Glauben die Menschen *sicher und ruchlos* mache. Der gemeine Haufe höre nicht gern eine Lehre, welche christliche Pflichten kenne. „Damit man sie dennoch für Christen halte, sehen sie gerne, daß man eine solche Lehre predige, unter der sie sich auch für gute Christen mögen dargeben und verkaufen, und hören deshalb gern, wenn die Heuchler predigen, unsere Gerechtigkeit sei nichts Anderes, denn daß uns Gott für

1) Hagen, Deutschlands lit. u. rel. Verh. im Ref.-Zeitalter II, 174 ff.
2) Haußdorf, Leben des Laz. Spengler S. 285.

gerecht halte, ob wir gleich böse Buben seien, und daß unsere Gerechtigkeit außerhalb unser und nicht in uns sei, denn bei dieser Lehre können sie auch wohl für heilige Leute gehalten werden".[1])

Ein College Osianders, der lutherische Prediger C. Wickner, Pastor an S. Sebald, äußerte im J. 1530, daß das göttliche Wort, wie man es gepredigt habe, „keine Besserung, sondern mehr eine fleischliche Freiheit gebracht habe".[2])

---

Man hat es bisher doch nicht genügend beachtet, daß die Trennung des Staupitz von Luther keineswegs bloß ein persönliches Auseinandergehen war, sondern daß dieselbe die Scheidung der Reformfreunde überhaupt in zwei große Heerlager vorbereitete.

Wir haben gesehen, daß es in Deutschland noch um 1518 eine Partei gab, welche in Staupitz ihren „Primas" und den Führer der begonnenen Reformbewegung erkannte. Die Hauptstütze der Staupitzianer waren die Mitglieder der Sodalitas Staupitiana zu Nürnberg, die Tucher, Ebner, Nützel, Holzschuher, Fürer, Dürer, Hoffmann, Scheurl und Andere.

Die Hoffnungen, mit welchen diese Männer die begonnene Reformbewegung begrüßt hatten, erhellen aus der bekannten Stelle des Dürerschen Tagebuchs vom J. 1521, die auf die Kunde von Luthers Gefangennahme niedergeschrieben ward. Dort betet Dürer, daß das begonnene Werk möge zu Ende geführt werden, damit um unserer guten Werke willen alle Ungläubigen den christlichen Glauben annehmen. Die Besserung der Menschen und ihre Bekehrung stand mithin unter

1) Dorner, Gesch. d. prot. Theol. S. 345 ff. giebt Näheres über den Osiandrischen Streit.

2) Döllinger, Die Reformation I, 173.

den Hoffnungen, die man in Nürnberg hegte, in erster Linie. Und jetzt sah sich der ehemalige Vorgänger des h. Evangeliums (wie Staupitz sich nannte), gezwungen, festzustellen, daß nicht nur keine Besserung, sondern eine Verschlimmerung der Zustände zugleich mit der neuen Lehre eingezogen sei.

Die Mitglieder der Sodalität, die wir eben genannt haben, waren meist weit älter als Luther und ihre religiösen Ueberzeugungen waren im Wesentlichen fertig, als Luther eben in die deutsche Mystik eintrat — es waren dieselben Ueberzeugungen, die Staupitz hegte und die wir oben kennen gelernt haben.

Es versteht sich und ist urkundlich bezeugt, daß die Staupitzianer so lange auf Luthers Seite standen, so lange Staupitz mit Letzterem einig war; als aber zwischen diesen die Scheidung eintrat, da erfolgte auch eine Stockung in den Beziehungen zu dem Nürnberger Kreise und allmählich trat eine völlige Erkaltung ein.

Die Stellungnahme der Nürnberger Staupitzianer war vom ersten Augenblick an für Luthers Sache sehr in das Gewicht gefallen. Ihr Vorgang und Beispiel hatte es bewirkt, daß die Bevölkerung der Stadt Nürnberg, unter welcher von je oppositionelle Stimmungen wider Rom lebendig gewesen waren, lebhaft für Luther Partei genommen hatte. Während in anderen Städten, z. B. in Erfurt, die 95 Thesen kalt aufgenommen worden waren, hatte Nürnberg unter dem Vorgang der Staupitzianer sich sofort lebhaft dafür ausgesprochen.

Seit 1524, mithin genau seit der Zeit, wo Staupitz sich von Luther zurückzog, tritt in den Nürnberger Parteiverhältnissen in mehrfacher Hinsicht ein völliger Umschwung ein. Die Staupitzianer folgen dem Beispiel ihres Führers und ziehen sich in die Stille zurück und zwar geschah dies so einmüthig, daß Luther später in seinen Tischgesprächen versichern konnte: „Dr. Laz. Spengler ist der einzige Nürnberger gewesen, welcher

das Evangelium nach Nürnberg gebracht hat und er allein hat es bewirkt, daß es in dieſer Stadt geblieben iſt.[1])

In der That wiſſen wir, daß Hieron. Holzſchuher, ſich ganz von den Lutheriſchen zurückzog und ſpäter als minder evangeliſch (minus evangelicus) verdächtigt wurde[2]); Wil. Pirkheimers nachmalige Oppoſition wider Luther iſt bekannt, von Dürer bezeugt Pirkheimer die gleiche Thatſache. Chriſtoph Scheurl hielt es für richtig, ſich zu Staupitz zu halten und ſagte ſich von Luther los, als Staupitz dazu das Beiſpiel gab.

Die Motive, welche die Sodalen leiteten, ſind aus den Worten Chriſtoph Fürers, mit welchen dieſer ſeine Losſagung von den Lutheriſchen rechtfertigte, klar erkennbar. „Wie wir zuvor von unſeren Vorgehern ums Geld betrogen wurden, alſo betrügen uns die jetzigen Prediger um alle Tugend, Zucht und Gewiſſen und gute Sitten, alſo daß ſie uns aus einem menſchlichen Leben in ein teufliſch-viehiſches Leben führen, was allein davon kommt, daß ſie nunmehr mit keinen Werken, ſondern allein mit einem zernichteten, erdichteten Glauben das Himmelreich erwerben wollen. Dabei werden die Geſetze und Werke, worauf uns doch Chriſtus weiſt, ganz umgeſtoßen, weßhalb das Volk jetzt durch keinen ſauren Verdienſt, ſondern allein durch ſüßen Verdienſt, wie er durch den Glauben erworben wird, ſelig werden will. Darum folgt: es geht zu, daß es einen Chriſtenmenſchen billig erbarmen ſollt".[3])

Es iſt für mich nicht zweifelhaft, daß Staupitz mit den Nürnberger Freunden in fortdauernder Verbindung blieb und den Lauf der Bewegungen, für die er einſt ſo viel gethan hatte,

1) Cordatus Tagebuch, herausgegeben v. Wrampelmeyer 1885 S. 17.
2) Zucker, Dürers Stellung zur Reformation S. 64.
3) Roth, Die Einführung d. Ref. in Nürnberg. 1885. S. 193.

und als deren Führer er gerade zu Nürnberg mehrere Jahre hindurch gegolten hatte, genau verfolgte. Allerdings war der Name des Staupitz von dem Glanze, der den Namen Luthers umgab, längst überstrahlt, aber die Reichsstadt Nürnberg war doch nach wie vor einer der wichtigsten Mittelpunkte und Stützpunkte der großen Bewegung und die Fäden, welche in der Hand der Sodalen zusammenliefen, waren so zahlreich, daß die Haltung, welche die Staupitzianer einnahmen, doch noch immer sehr ins Gewicht fiel.

Daß in aller Stille damals Erwägungen und Erörterungen über die Frage, wie man auf den Lauf der Dinge unter Mitwirkung des Staupitz Einfluß nehmen könne, stattgefunden haben, glaube ich aus verschiedenen Gründen vermuthen zu sollen. Am 2. Mai 1524 schreibt Luther an Spalatin bei Gelegenheit der Mittheilung, daß er dem Staupitz auf den oben erwähnten Brief noch nicht geantwortet habe, daß, wie er höre, zu Nürnberg große Drohungen an den Tag kämen.[1]) Wir haben oben darauf hingedeutet, daß zwischen denjenigen unter den Humanisten, welche den evangelischen Ideen der deutschen Mystik ergeben waren, und den Bruderschaften der deutschen Gilden und Handwerker viele innere und äußere Berührungen vorhanden waren. Jetzt sollte es sich zeigen, daß dieselben Bedenken, welche unter den Mitgliedern der Sodalitas Staupitiana wider die Entwicklung der lutherischen Theologie vorhanden waren, auch unter den Bürgern der deutschen Städte vielfach getheilt wurden, und daß eben in Nürnberg die Ansätze zu neuen Parteibildungen bereits vorhanden waren.

---

Es ist in den geschichtlichen Werken üblich, innerhalb der Opposition, welche sich seit 1517 im Reiche erhoben hatte, bis

1) de Wette II, 509.

zum J. 1524 (abgeſehen vom Zwinglianismus) zwei Parteien zu unterſcheiden, nämlich einmal die Anhänger Luthers und ſodann die Schüler Carlſtadts bezw. Thomas Münzers, welche ſich ſeit etwa 1522 zu Luther in einen ſcharfen Gegenſatz geſtellt hatten. Man läßt die erſtere Richtung in die lutheriſche Kirche, die zweite in die „Wiedertäuferei" auslaufen und ſtellt die letztere als den mißrathenen Bruder der Reformation dar oder als die Schlange, welche ſich im „Paradieſe der lutheriſchen Kirche" feſtzuſetzen verſuchte.

Die Folge dieſer Zweitheilung iſt, daß überall dort, wo bis zum J. 1524 oder 1525 ein Widerſpruch gegen das Syſtem, wie es ſich in Wittenberg entwickelte, auftaucht, die Vertreter dieſes Widerſpruchs in irgend eine Beziehung zu Carlſtadt oder Münzer gebracht zu werden pflegen und daß ſelbſt da, wo keine andere Beziehung zu Münzer nachweisbar iſt als ſolche, wie ſie einzelne Reformatoren ſelbſt zu dieſem Manne gehabt haben, der Verſuch gemacht wird, ein Verhältniß der geiſtigen Abhängigkeit oder der inneren Gemeinſchaft aufzudecken.

Man kann nicht oft und nachdrücklich genug betonen, daß dieſe Schematiſirung gänzlich falſch iſt und lediglich dazu dient, das Bild der Parteiverhältniſſe, wie es in Wirklichkeit war, zu verwirren. Daß die Sachlage eine durchaus andere war, mögen folgende Thatſachen beweiſen.

In den Kämpfen, welche ſeit 1517 ausgebrochen waren, ſpielen die reformatoriſchen Schriften des Hans Sachs, deſſen Name auf anderen Gebieten damals bereits bekannt geworden war, eine nicht unbedeutende Rolle. Hans Sachs war anfänglich ebenſo wie Joh. v. Staupitz und die Mehrheit aller Deutſchen ein lebhafter Anhänger Luthers geweſen. Schon im J. 1522 hatte er, wie wir erfahren, etwa 40 Schriften Luthers geſammelt und im J. 1523 veröffentlichte er die bekannte Schrift

„Die Wittenbergiſche Nachtigall", in welcher er die Thaten des Reformators verherrlichte.

Etwa ein Jahr ſpäter gab er „Ein Geſpräch von den Scheinwerken der Geiſtlichen" heraus, in welchem er ebenfalls viele Grundgedanken Luthers verfocht, aber bereits einen Unterſchied aufſtellte zwiſchen Lutheriſchen und Evangeliſchen, welche Letzteren (nach Sachs) bei aller Verehrung für Luther doch nicht in Allem mit den Lutheriſchen gleichgeſtellt ſein wollen.[1]) Dieſe Unterſcheidung wird in einer weiteren Streitſchrift deſſelben Jahres von den „Argumenten der Römiſchen wider das chriſtlich Häuflein" fortgeſetzt und endlich in einer dritten Abhandlung in voller Schärfe an die Oeffentlichkeit gebracht.

Es wäre eine wichtige Aufgabe, die Geſchichte der Namen Evangeliſch und Lutheriſch als Parteibezeichnungen einmal zu verfolgen. Jedenfalls wiſſen wir, daß bei Gelegenheit des Reichstags zu Nürnberg im J. 1522/23 innerhalb der Ausſchüſſe, die die Aufgabe hatten, den Entwurf der Antwort der Reichsſtände an den Nuntius feſtzuſtellen, ein lebhafter Streit über das Wort Evangeliſch entbrannte. Der kleinere Ausſchuß beſtand aus vier Geiſtlichen und vier Weltlichen und die Seele deſſelben war Joh. v. Schwarzenberg geweſen. Hier war es gelungen, das Wort Evangeliſch zur Bezeichnung der religiöſen Streitfragen in den Entwurf zu bringen; als die Sache aber im größeren Ausſchuß zur Berathung kam, entſpann ſich über dies Wort eine heftige Fehde; die Geiſtlichen wollten es beſeitigt wiſſen und als der Vertreter Churſachſens, Feilitzſch, erklärte, er werde nicht darein willigen, daß „ſolch Wort unterdrückt oder abgeſchafft werden ſolle", ſtand der Erzbiſchof von Mainz auf und verließ in „großem Zorn" den Saal.[2])

1) Näheres über dieſen Dialog bei Fr. Schultheiß, Hans Sachs in ſ. Verh. zur Ref. München 1879 (Diſſ.) S. 16.

2) O. R. Redlich, Der Reichstag von Nürnberg 1522/23. Leipzig 1887 (Diſſ.) S. 124.

Ebenſo wie Luther gebrauchte auch Staupitz gern und mit Betonung das Wort Evangeliſch, um Männer, die ſeine Auffaſſung des Chriſtenthums theilten, damit zu bezeichnen; auch pflegte er gern „rechte Chriſten" und „Evangeliſche" gleich zu ſetzen. [1])

In dem gleichen Sinn gebraucht nun Hans Sachs das Wort in der Schrift, welcher er den Titel gab: „Ein Geſpräch eines evangeliſchen Chriſten mit einem lutheriſchen, darin der ärgerliche Wandel etlicher, die ſich lutheriſch nennen, brüderlich geſtraft wird." [2]) Die Thatſachen, welche dieſes Zwiegeſpräch über die ſittlichen Folgen der Wittenberger Predigt beibringt, enthalten ja nichts Anderes als was Staupitz, Spengler und Andere ebenfalls betont haben; neu iſt aber der Umſtand, daß Hans Sachs jetzt ganz beſtimmt und klar nicht zwei, ſondern drei Parteien unterſcheidet, nämlich die Römiſchen, die Lutheriſchen und die Evangeliſchen, und daß er die Letzteren in einen ganz beſtimmten Gegenſatz zu denen, die ſich lutheriſch nennen, bringt. Ich ſage ausdrücklich: drei Parteien, denn der Inhalt der Schrift ergiebt, daß die Evangeliſchen, von welchen Sachs ſpricht, zwar keine Kirche, aber doch eine Partei bildeten, die ſich ſowohl den Lutheriſchen wie den Römiſchen oder den „Schuleriſchen" (wie Sachs an anderer Stelle ſagt, d. h. den Anhängern der Scholaſtik) gegenüber, als beſondere Partei fühlten.

---

1) Vgl. ſeine Predigten v. 1523 im Jahrb. d. Geſellſchaft f. d. Geſch. d. Proteſt. in Oeſtr. 2. Jahrg. 1881 S. 57: „ſo wert ir recht criſten und evangeliſche Lewdt" u. ſ. w.

2) Ein geſprech eynes | Evangeliſchen Chriſten mit | einem Lutheriſchen, daryn der Ergerlich wandel etlicher | , die ſych Lutheriſch nen | nen angezeigt und bru | derlich geſtrafft | wirt. Hans Sachß. M.D.XXIIII. Secunda Corinth. VI. Laßt uns niemant yrgent ein erger | nuß geben auf das unſer ampt nicht | verleſtert werd, ſonder yn allen dingen | laßt uns beweyſen wie die Diener Gottes. Mit Titelbordüre. 2 Bogen 4. Ein Ex. in der Kgl. Paul. Bibl. zu Münſter.

Der Wortführer der Evangeliſchen führt in dem Geſpräch den Vornamen des Verfaſſers, Hans, und giebt den Anſchauungen des Dichters Ausdruck, der Vertreter der Lutheriſchen heißt Peter und der der „Romaniſten" Meiſter Ulrich. Es iſt bezeichnend, daß Sachs zu Anfang den Meiſter Ulrich über die Unterſchiede noch im Unklaren ſein und den Hans und Peter als „lutheriſche Leute" anreden läßt, daß aber im Lauf des Geſprächs auch für den Romaniſten die Gegenſätze klar werden. Das Büchlein iſt offenbar dazu beſtimmt geweſen, die Anſchauungen und Grundſätze der Evangeliſchen klar zu legen und gleichſam eine Vertheidigungsſchrift derſelben darzuſtellen. Zwar werden darin nur die allgemeinſten Geſichtspunkte dargelegt, aber auch in dieſer Geſtalt bildet der Inhalt eine Art von Programm, welches überaus merkwürdig iſt und die Zuſtände und Stimmungen des J. 1524 ſo deutlich kennzeichnet, daß man ſich in hohem Grade wundern muß, daſſelbe in den landläufigen Geſchichtswerken ignorirt zu ſehen.

Die Erörterung nimmt ihren Ausgang von der Thatſache, daß diejenigen, die ſich lutheriſch nennen, die neue chriſtliche Freiheit mißbrauchen und ihre Geſinnungstüchtigkeit mehr in der Uebertretung der bis dahin beobachteten Faſtengebote und in ſonſtigen äußerlichen Dingen als in der Bethätigung wahren Chriſtenthums ſuchen. „Es ſind euer Viele, ſagt Hans zu dem Lutheriſchen, die eſſen Fleiſch am Freitag aus Frevel, Fürwitz und Wolluſt und ſind gleichwohl nicht feſt im Glauben gegründet. Die Liebe iſt die rechte Probe eines Chriſten und nicht das Fleiſcheſſen."

Von dem Standpunkt der Evangeliſchen aus — Hans Sachs betont dies nachdrücklich — waren alle die Ordnungen und Satzungen, welchen man ſich, ohne Sünde zu thun oder in Heuchelei zu verfallen, unterwerfen konnte, äußerliche Dinge oder Ceremonien, für deren Beobachtung oder Nichtbeobachtung

lediglich der Geſichtspunkt entſcheidend war, ob man dadurch dem Fortgang des Evangeliums ſchade oder nütze. Nun war Sachs der Anſicht, daß die öffentliche und höhniſche Verachtung ſolcher Sitten wie die Faſtengebote es waren, vielen Menſchen anſtößig und dem Lauf der evangeliſchen Lehre hinderlich ſei. In der grundſätzlichen Unverbindlichkeit ſolcher Gebote war Sachs mit den Lutheriſchen durchaus einer Meinung; aber der Umſtand, daß die Uebertretung ſolcher und anderer Gebote zum Kennzeichen der Rechtgläubigkeit gemacht zu werden anfing, erregte ſein und ſeiner Freunde Mißfallen. Unſer Prediger lehrt, pflegten (nach Sachs) die Lutheriſchen zu ſagen, „man dürfe nicht mehr beten, den Heiligen dienen, faſten, beichten, wallen, Meſſe hören u. ſ. w. und es ſei kein gut Werk zur Seligkeit nütz.“

Indem die neue Lehre wirklich ſo ausgelegt ward, geſchah es, daß (nach Sachs' Zeugniß) viele, die früher eifrige Anhänger Luthers geweſen waren, ſich von den Lutheriſchen trennten. „Wenn ihr chriſtlich wäret (erklären dieſe), ſo handeltet ihr chriſtlich und ſagtet den Unwiſſenden die tröſtlichen Worte von Chriſto, die ihr von dem Prediger gehört habt, nämlich daß der Tod Chriſti ſei das einige Werk unſerer Erlöſung und wie der himmliſche Vater Chriſto alle Gewalt gegeben hat im Himmel und auf Erden. Denn Chriſtum allein ſollen wir hören, was er heißt, ſollen wir thun, was er verbeut, ſollen wir laſſen, was er frei läßt, hat Niemand zu verbieten weder im Himmel noch auf Erden bei der Seelen Heil.“ Wenn man dies lehrte, ſo fiele das andere Menſchengeſetz und Gaukelwerk von ſelbſt zu Boden.

Ich hielte auch mehr davon, meint Meiſter Ulrich, wenn man von guten Dingen ſpräche. Ich höre deren aber von den Lutheriſchen nicht viel. Es kommt bisweilen ein ganzer Tiſch voll Lutheriſcher herein zu meinem Eidam und es hört doch

wahrlich Einer kein gut chriſtlich Wort von ihnen. Da heben ſie an, Mönche und Pfaffen auszurichten, ſo daß ein Hund nicht ein Stück Brod von ihnen nähme und wer dies am beſten kann, der iſt Meiſter unter ihnen."

Peter: „Warum ſchreien denn unſere Prediger der Geiſtlichen falſche verführeriſche Lehre, Gottesdienſt, Gebote und Leben alſo auf der Kanzel aus? Desgleichen ſchreiben Doktor Martin mit vielen ſeiner Nachfolger vorgemeldete Stücke ſo vielfach unter die chriſtliche Gemeinde. Iſt es ihnen recht, ſo iſt es uns auch recht."

Hans: „Ihr Alle, die ihr Euch lutheriſch nennt, wollt an dem frommen Mann, dem Luther, einen Deckmantel eurer Ungeſchicklichkeit ſuchen und euch doch ſeiner Lehre nicht gemäß halten. Denn obwohl Luther die chriſtliche Freiheit zu Erledigung der armen gefangenen Gewiſſen angezeigt, hat er doch daneben durch ſeine Schriften und Predigten männiglich gewarnt, wie er dann noch für und für thut, ſich vor trüglichen, ärgerlichen, unchriſtlichen Handlungen zu hüten und nicht alſo dem Evangelium und Wort Gottes zum Nachtheil mit der That zu ſchirmen und gleich den Unbeſinnten zu raſen. Darum ihr euch in dieſen euren ungeſchickten Handlungen des chriſtlichen Mannes Doktor Luther, der es ſo gut chriſtlich und getreulich meint, zu einem Schandfleck nicht billig gebraucht. Denn was chriſtlichen ehrbaren Gemüths, was gegründeten Glaubens und Vertrauens mögen ſich doch die behelfen, die mit auswendigen Gebärden, als die Geiſtlichen an ihrem Leib, Ehre, Gut, zu verfolgen, dem Nächſten mit Fleiſch eſſen und Anderem ärgerlich zu ſein, anfangen Chriſten zu ſein? Und da zeigen dieſe Früchte an, daß der Baum gewißlich bös und faul iſt."

Sehr charakteriſtiſch ſind die Gegenſätze, welche zwiſchen den Evangeliſchen und den Lutheriſchen nach Sachs' Darſtellung in Bezug auf die Wiedervergeltung, das Leiden des Unrechts

oder die Gelaſſenheit herrſchen. Dem Evangeliſchen waren die Scheltworte, mit welchen die Lutheriſchen die Angriffe ihrer Gegner zu erwidern pflegten, anſtößig und er verweiſt ſeinen Widerpart auf die Lehren der Bergpredigt, wo geſchrieben ſteht: Du ſollſt nicht widerſtreben dem Böſen, und: Liebet Eure Feinde u. ſ. w. Dagegen erklärt Letzterer: Es wäre ſchier beſſer, wir ſchlügen mit Fäuſten darein. O nein, meint Hans Sachs, „merk Paulus Röm. 12: Benedeiet, die euch verfolgen u. ſ. w. Hier hörſt du, daß man aus chriſtlicher Liebe in aller Sanftmuth ohne alle Galle handeln muß, ſoll es Frucht bringen und nicht alſo grob mit den Leuten fahren. Es iſt auch ein merklich Stück, darmit man die Leute abwendet von der evangeliſchen Lehre, zu der ſonſt viel Herzen kämen und die Lehre annähmen, aber den Weg gebiert es nur Feindſchaft zu dem Wort Gottes, deßgleichen zu denen, die ihm anhangen; ſie heißen ſie Ketzer und das Wort Gottes Ketzerei. Da ſeid ihr allein ſchuldig dran mit euerm Fleiſcheſſen, Rumoren, Drohen, Schänden und Läſtern der Geiſtlichen und Pochen und Hadern und Verachten der Einfältigen, daß ihrer Viele über euch ausſpeien, wo ſie euch ſehen, deßgleichen über andere fromme Chriſten, die nicht wie ihr ſeid, ſind, ſondern dem Evangelium Chriſti nachfolgen und einen chriſtlichen Wandel führen, wie ſichs gebührt.

Wenn ihr evangeliſch wäret, wie ihr rühmt, ſo thätet ihr die Werke des Evangeliums. Geh hin und ſag es deinen Mitbrüdern von mir, wie wohl ſie mich einen Heuchler und Abtrünnigen heißen und halten werden. Wollte Gott, daß es alle die gehört hätten, die ſich gut lutheriſch nennen; vielleicht möchte ein Theil von ihnen lernen, rechte evangeliſche Chriſten zu werden."

Wenn man dieſe Schrift durchlieſt, ſo kann man ſich kaum

der Vermuthung erwehren, daß Sachs die Schriften des Staupitz gekannt und ſich viele Geſichtspunkte derſelben angeeignet hat.

Es läßt ſich mit dem heute zu Gebote ſtehenden Material nicht entſcheiden, ob Sachs mit den Mitgliedern der Staupitziſchen Sodalität nähere Beziehungen beſeſſen hat oder nicht. Dagegen ſehen wir ihn ſchon im J. 1521 in Verbindung mit dem Maler Hans Sebald Beheim, welcher den Holzſchnitt zu Sachs' „Geſpräch zwiſchen St. Peter und dem Herrn, von der jetzigen Welt Lauf. 1521" verfertigte [1]), und im J. 1524 erſchien Sachs' erwähnter Dialog zwiſchen dem Evangeliſchen und Lutheriſchen gemeinſam mit einem Traktat des Malers Hans Greiffenberger, der in ähnlichem Sinn, wie derjenige des Sachs gehalten war. Dieſer Greiffenberger ward kurz darauf der Verführung zu einer „neuen Sekte" angeklagt und Hans Sebald Beheim bekannte ſpäter, als er mit Johann Denck und Anderen wegen Ketzerei vor Gericht ſtand, daß er „weder durch Luthers noch durch Anderer Schriften irre gemacht worden, ſondern allewegen der Meinung geweſen ſei." Hans Sachs ſelbſt aber erhielt im J. 1527 von ſeiner lutheriſchen Obrigkeit den Befehl, ſich künftig der Schriftſtellerei zu enthalten, alsdann wolle der Magiſtrat die Strafe bei ſich behalten, die Sachs verdient habe. [2])

---

Faſt um dieſelbe Zeit, wo dieſe Schrift des Sachs erſchien, verfaßte Staupitz das Büchlein, in welchem er ſein Glaubensbekenntniß noch einmal zuſammenfaßte und dem er den Titel gab: „Von dem heiligen rechten chriſtlichen Glauben." Die Schrift war ausdrücklich dazu beſtimmt, um den Freunden diejenige Auffaſſung vom Glauben, welche Staupitz ſich gebildet

1) R. Muther, Die deutſche Bücherilluſtration der Gothik und Frührenaiſſance. München 1884 S. 181.

2) Baader, Beiträge II, 52.

hatte, zu vermitteln. Er deutet nicht bloß im Titel an, daß er den rechten Glauben dem unrichtigen entgegenſetzen will, ſondern er nimmt auch in der Vorrede auf den herrſchenden „Unverſtand" Bezug und erklärt, nun auch ſeinerſeits Rechenſchaft geben zu wollen „zur Ehre Gottes und zur Beſſerung des Nächſten." [1]) Wir vermögen heute nicht mehr anzugeben, wann die Schrift beendigt worden iſt und ob Staupitz ſelbſt die Abſicht gehabt hat, ſie drucken zu laſſen. Wir wiſſen nur, daß dieſelbe erſt nach Staupitz' Tod († 1524 Dec. 28) und zwar (wie es ſcheint) in den erſten Monaten des Jahres 1525, in zwei verſchiedenen Ausgaben erſchienen iſt.

Ich möchte die Vermuthung ausſprechen, daß die Schrift etwa im Herbſt 1524 fertig war und zunächſt lediglich handſchriftlich in dem Freundeskreis verbreitet worden iſt. Man überſieht oft, daß die Verbreitung handſchriftlicher Traktate damals doch gerade bei dieſer Art von Schriftthum viel häufiger zur Anwendung gekommen iſt als es heute den Anſchein hat.

Die Lage, in der ſich Staupitz während ſeines letzten Lebensjahres befand, war in mehrfacher Beziehung ſchwierig. Der Schritt, den er gethan hatte, indem er ſich in den Machtbereich entſchiedener Gegner der evangeliſchen Lehre begab, machte ſeine Folgen immer unheilvoller geltend. Schon im J. 1521 nannte er ſich in einem Brief an Linck [2]) einen Gefangenen und das Gefühl der Gefangenſchaft ſcheint immer lebhafter ſich ſeiner bemächtigt zu haben. Im April 1524 — es war derſelbe Monat, wo er wieder Zeit fand, einige Zeilen an Luther zu ſchreiben — verließ er Salzburg und ſein Kloſter und begab ſich nach Braunau bezw. Hall im Innthal, angeblich in Geſchäften und auf Beſitzungen der Abtei, in Wahrheit aber wohl um ſich freier bewegen zu können; denn er dachte nicht daran,

1) Knaake a. O. S. 121 ff.
2) Grimm in der Ztſch. f. d. hiſt. Theol. 1837 S. 124.

in das Kloſter zurückzukehren; der Tod erreichte ihn ſpäter im Innthal.

Andererſeits drangen die Freunde, deren er doch ſo viele überall beſaß und die einſt gewohnt geweſen waren, von ihm die Loſung zu empfangen, auf ein befreiendes Wort in den Gewiſſensbedenken, in welchen ſie ſich gegenüber der Entwicklung der Wittenberger Lehre und der Zunahme der Zügelloſigkeit befanden. Was war da zu thun? Ein öffentliches Hervortreten war nicht ohne ernſte Bedenken; lag da der Gedanke nicht nahe, den Freunden zunächſt vertraulich ein Bekenntniß in die Hand zu geben, wie es die Schrift „Vom h. rechten chriſtlichen Glauben" enthielt?

Jedenfalls wiſſen wir, daß eine Handſchrift des Büchleins etwa im Januar 1525 in der Hand des Wenzeslaus Linck war [1]), mithin gerade in der Hand desjenigen Mannes, der nach Staupitz' Rückzug der Vermittler zwiſchen ihm und den Nürnberger Freunden geweſen war. Die Drucke, welche wir beſitzen (beide aus 1525), ſind ebenfalls nach zwei Handſchriften hergeſtellt, Handſchriften, welche in einigen ſehr wichtigen Punkten von einander abweichen. Der eine Abdruck enthält (von anderen Abweichungen abgeſehen) zwiſchen dem zehnten und eilften Capitel eine Stelle, welche dem anderen fehlt. Die Stelle lautet: „Bisher hat Doctor Staupitz aus ihm ſelbſt und eigner Bewegniß geſchrieben und procedirt; aber die hernach folgenden drei Capitel hat er auf Anhalten ſeiner Mitverwandten gemacht; aber aus was Urſachen, mag ein Jeder, der ſie thut leſen, wohl ermeſſen, aus was Bewegniß ſolches Anhalten geſchehen ſei, doch will ich dem fürſichtigen Leſer das Gericht heimſetzen." [2])

---

1) de Wette II, 624.

2) Knaake a. a. O. S. 130. (Notiz zu dem Schluß von Cap. X in den Varianten.)

Wenn man nun die drei nachfolgenden Capitel lieſt, ſo erkennt man, daß gerade in dieſen Staupitz' Meinungsverſchiedenheit von Luther in Sachen der Rechtfertigungslehre zum Ausdruck kommt — eine Verſchiedenheit, welche den durchaus evangeliſchen Geiſt der ganzen Schrift indeſſen in keiner Weiſe beeinträchtigt. Alle Forſcher ſind darin einig und noch kürzlich hat W. Dieckhoff es beſtätigt, daß unſere Schrift „im Weſentlichen dieſelbe Lehrhaltung darbietet wie die vor dem Ablaßſtreit verfaßten Schriften“ [1]), d. h. dieſelben Schriften, deren evangeliſchen Grundzug Luther ſelbſt ſo oft betont hat und die für ihn eine Quelle ſeiner evangeliſchen Ueberzeugungen geworden waren.

Die Durchſicht der erſten zehn Capitel der Schrift überzeugt ferner Jeden, der ſehen will, daß die drei letzten Capitel die nothwendige Ergänzung der erſten bilden und daß die dreizehn Capitel ein wohlabgerundetes, in ſich zuſammenhängendes Ganze darſtellen.

Der andere Druck, welchen wir beſitzen, enthält denn auch dieſen Zuſatz nicht und trägt den Charakter des urſprünglicheren Textes an vielen Stellen ebenſo deutlich an der Stirn wie der vorhin beſprochene die Kennzeichen der Ueberarbeitung. [2]) Es iſt mithin nicht nur unwahrſcheinlich, daß Staupitz die letzten drei Capitel auf fremden, d. h. römiſchen, Antrieb gemacht hat, ſondern wir müſſen auf Grund der urſprünglichen Ausgabe und aus inneren Gründen ſogar beſtimmt annehmen, daß die drei Schluß-Kapitel aus denſelben Beweggründen, wie die übrigen

---

1) Zeitſchrift f. kirchl. Wiſſ. u. kirchl. Leben, hrsg. v. Luthardt, Heft V, S. 242.

2) Die Beſchreibung der Ausgaben ſ. bei Knaake a. a. O. S. 120. Knaake hält den Druck, welcher den beſprochenen Zuſatz enthält, für den erſten. Ich glaube, daß ein Vergleich der übrigen Textverſchiedenheiten klar zeigt, daß derjenige Druck, welchen Knaake mit B. bezeichnet, älter iſt als A.

geſchrieben ſind, d. h. aus den Gründen, welche die Vorrede angiebt.

Wenn der Herausgeber, der die erwähnte Stelle hinzugefügt hat, für ſeine Angabe Glauben finden wollte, ſo mußte er ſich wenigſtens nennen oder doch ſeiner Behauptung durch thatſächliche Angaben eine Unterlage geben.

Es wäre eine intereſſante Aufgabe, einmal feſtzuſtellen, wer die Herausgeber der beiden Drucke geweſen ſind und in welcher Richtung ſich die Zuſätze und Streichungen des zweiterſchienenen Druckes bewegen.[1])

Es lag in der Natur der Sache, daß die deutliche Abſage, welche die Schrift enthielt, vielen Vertheidigern der neuen Theorien unbequem war. Nachdem der Druck indeſſen einmal erfolgt und die Verbreitung nicht mehr zu hindern war, erſchien es zweckmäßig, eine durchgeſehene Ausgabe zu veranſtalten und dieſelbe mit einem Zuſatz zu verſehen, welcher die Schwere des Angriffs abſchwächte. Es mußte weit und breit doch einen tiefen Eindruck machen, wenn die Mißbilligung einer der wichtigſten Punkte der Wittenberger Lehre durch eben den Mann bekannt wurde, an deſſen Hingabe für die Reformation unter den Eingeweihten nie ein Zweifel aufgekommen war, den Luther zudem ſtets gelobt und gerühmt hatte und dem er ſoviel verdankte.

Das eilfte Kapitel des kleinen Büchleins trägt die Ueberſchrift „Von der Titelchriſten Irrung“ und ſtellt den ſogenannten Chriſten die wahren Chriſten gegenüber. Worin aber erkennt Staupitz das wahre Chriſtenthum? Er erklärt es in folgenden wichtigen Sätzen. Man bildet jetzt den Menſchen, ſagt er, einen thörichten Glauben ein und trennt vom Glauben das evangeliſche Leben; ſie theilen und ſcheiden auch die Werke vom

1) Die Unterſchrift des erſten Druckes enthält einfach (wie bei allen anderen Schriften) den Namen Joh. v. Staupitz; im zweiten Druck lautet ſie: „Doctor Johannes Staubitz, Abte zu ſant Peter in Saltzburg“.

Glauben, „gleich als möchte man unvergleicht mit dem Leben Chriſti recht glauben. O Liſt des Feindes, o Verleitung des Volks. Derjenige glaubt gar nicht in Chriſtum, der nicht thun will, wie Chriſtus gethan hat. Eben der Glauben, der dir das Vertrauen in Chriſtum auflegt, der bringt dich zur Nachfolge Chriſti, der uns in allen guten Werken und Leiden vorgegangen iſt und uns, ihm nachzufolgen, auffordert, der um unſertwillen gelitten und uns damit das Exempel gegeben hat, in ſeine Fußſtapfen zu treten. Hör der Narren Rede: Der in Chriſtum glaubt, der bedarf keiner Werke. Höre dagegen Sprüche der Wahrheit —: Wer mir dient, der folge mir nach, wer mir nachfolgen will, der verleugne ſein ſelbſt und folge mir mit ſeinem Kreuz und thue daſſelbe täglich; wer mich liebt, der wird meine Worte halten, — der meine Gebote hat und hält ſie, der liebt mich und wird vom Vater geliebt und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren; item willſt du in das Leben eingehen, ſo halte die Gebote; David fragt, wer auf den Berg des Herrn ſteige und ſtehe in ſeiner heiligen Statt? Antwort: deſſen Hände unſchuldig ſind und deſſen Herz rein iſt, der ohne Makel eingeht und wirkt Gerechtigkeit, der die Wahrheit redet und Niemanden betrügt mit ſeiner Zunge, der von dem Böſen weicht und das Gute thut, der im Glauben und in der Liebe und in der Heiligung bleibt. — Aber der böſe Geiſt giebt ſeinen fleiſchlichen Chriſten ein, man werde ohne die Werke gerechtfertigt, mit Anzeigung, als habe es Paulus dermaßen gepredigt, wie ihm fälſchlich und mit Unwahrheit wird aufgelegt. Paulus hat wohl wider die Werke des Geſetzes, die aus Furcht und nicht aus Liebe, oder aus Eigenliebe, nicht aus göttlicher Liebe entſpringen, in welche die Gleißner ihr Vertrauen gründen und des Menſchen Heil in nichtige äußere Werke ſetzen, disputirt und geſtritten und beſchloſſen, daß dieſelbigen Werke nicht gut, nicht verdienſtlich, ſondern verdammlich

ſeien; der Werke aber, die im Gehorſam der himmliſchen Gebote, im Glauben und Liebe geſchehen, hat er nie übel gedacht und von ihnen nichts dann das Beſte geredet, ja ſie zu der Seligkeit noth und nütz verkündet und gepredigt, dem alle ſeine Epiſteln ſolches Zeugniß geben. — Chriſtus will das Geſetz vollbracht haben, die Narren wollen das Geſetz vertilgen; Paulus lobt das Geſetz, daß es gut ſei, die Narren ſchelten's, daß es böſe ſei, darum daß ſie nach dem Fleiſch wandern und den Geſchmack des Geiſtes nicht haben".

Die Abfaſſung dieſer Schrift ſteht nach meiner Ueberzeugung mit den Verſtimmungen, welche innerhalb der Staupitzianer oder der Evangeliſchen, um in Hans Sachs' Sprachgebrauch zu reden, wider Luther die Oberhand gewonnen hatten, im engſten urſächlichen Zuſammenhang. Man hatte in dieſen Kreiſen offenbar die Hoffnung gehegt, daß Staupitz, welcher (nach Dieckhoffs ausdrücklicher Beſtätigung) niemals „in Widerſpruch mit ſeiner früheren Lehrhaltung getreten war", ſondern die Ideale der deutſchen Myſtik auch da, als Luther ſie verließ, noch feſtgehalten hatte, daß Staupitz, ſage ich, den Dingen eine Wendung geben könne, welche die weitere Ablenkung von den urſprünglichen Zielen hindere.

Es ſollte ſich freilich bald zeigen, daß dieſe Hoffnung eine eitle war. Die Dinge nahmen eine Entwicklung, welche den Staupitz und die Sodalität bald ganz in den Hintergrund drängte. Im April 1524 hatten die Sodalen ihre beſte Stütze verloren: Anton Tucher, der Vater des Vaterlands, war gegen Ende des genannten Monats geſtorben. Die Neuwahlen zu den ſtädtiſchen Aemtern, welche alsbald erfolgten, bedeuteten einen großen Erfolg der Lutheriſchen, indem es dem Einfluß des Lazarus Spengler gelang, den Hieron. Ebner zum erſten Loſunger zu machen. Nicht als ob Ebner auf Grund ſeiner entſchieden lutheriſchen Geſinnung gewählt worden wäre; wir wiſſen, daß

auch viele römiſch-katholiſche für ihn eingetreten waren und daß er ſich noch im J. 1524 einen Ablaß für ſeine Familie, der die ausgedehnteſten Vollmachten enthielt, hat ausſtellen laſſen[1]); vielmehr lag der Erfolg der Lutheraner darin, daß der Rathsſchreiber Spengler dem neuen Loſunger an Einſicht, Willenskraft und Geſchäftskenntniß durchaus überlegen war und die Leitung des mächtigen Gemeinweſens damit in die Hände Spenglers überging.

Seit Spenglers entſchiedener Stellungnahme und Tuchers Tod war der Zuſammenhalt der Sodalität geſprengt. Die übrigbleibenden waren durchweg ältere Männer, deren Namen keiner großen Bewegung als Loſung dienen konnten, wenn nicht etwa Staupitz ſelbſt zur Uebernahme der Führerſchaft zu bewegen war. Aber Staupitz war alt und krank und in ſeiner Stellung gebunden. Bald kam er überhaupt nicht mehr in Betracht: ſeine Schrift „Vom Glauben" war ſein Teſtament geweſen. Nachdem er bereits im Herbſt 1524 von einem Schlagfluß heimgeſucht worden war, iſt er am 28. December deſſelben Jahres, fern von ſeinem Kloſter, geſtorben.

Als Luther bei ſeinen Tiſchreden auf den Tod des alten Lehrers zu ſprechen kam, lobte er „den hohen Verſtand, die Redlichkeit und Aufrichtigkeit" des Staupitz, der „allzeit eines adligen, nicht unehrbaren und knechtiſchen Gemüths" geweſen ſei. Den Ruhm des Abtes (fährt er fort) hat er nicht zwei Jahre lang gehabt, *denn Gott hat ihn gewürgt*; doch habe ich gute Hoffnungen für ihn, wie es ſein Bekenntniß bezeugt; wir aber mögen wohl beten, *die wir ſolche Beiſpiele des Abfalls ſehen*".[2])

Mit Staupitz' Tod war Luther der unbeſtrittene Führer

1) Roth, Die Einführung der Ref. in Nürnberg 1885 S. 188.

2) Vgl. Walch Tom. XXII p. 2289 und Colloquia ed. Bindſeil I, 271. Eine Handſchrift giebt ſtatt: Gott hat ihn gewürgt, die Worte Deus enim interfecit eum.

der großen Bewegung, die einſt durch das Zuſammenwirken der beiden Männer erwacht war, geworden. Wie Luther ſeit Jahren auf der Bahn ſiegreich vorwärts geſchritten war, die Staupitz durch ſeinen Einfluß für ihn frei gemacht hatte, ſo trat er jetzt gleichſam deſſen Erbſchaft an.

Es gab damals keinen anderen Mann in Deutſchland, welcher ſo ſehr wie Luther alle Vorbedingungen vereinigte, um die tieferregten Maſſen mit ſicherer Hand in neue und ſtetige Zuſtände zurück zu führen. Der Bauernkrieg, deſſen Führer ſich auf Luther beriefen, zeigte alsbald, welche Leidenſchaften entfeſſelt worden waren. Luther, der bisher in hohem Grade ſich als Führer der Bürger und Bauern bewieſen hatte, nahm jetzt ſeine Stellung auf der Seite der fürſtlichen Gewalt und begründete den Bund zwiſchen der neuen Kirche und dem Staat, welcher zum weſentlichen Kennzeichen der lutheriſchen Kirche wurde. Eben durch dieſes Bündniß aber erlangte er die Möglichkeit, der beſonderen Form der Lehre, die er ſeit 1521 ausgebildet hatte, einen rechtlich geſicherten Beſtand zu erwirken. Seit dem Sieg der abſoluten Fürſtengewalt über die Erhebung des J. 1525 war das Daſein der lutheriſchen Kirche, die zu dieſem Siege beigetragen hatte, vollſtändig geſichert und ihre Vertreter erlangten die Möglichkeit, die Grundſätze ihres Syſtems in aller Schärfe zur Ausgeſtaltung und zur praktiſchen Anwendung zu bringen — eine Möglichkeit, von welcher im Laufe des 16. und 17. Jahrh., wie man weiß, in ausgedehnteſter Weiſe Gebrauch gemacht worden iſt.

Man hat oft geſagt, daß in der Unterordnung der neuen Kirche unter die Staatsgewalt, die beiden Theilen ſo manche äußere Vortheile gewährte, die einzige Möglichkeit lag, um den evangeliſchen Glauben vor der Macht der Gegner zu ſichern und ihm einen dauernden Beſtand zu gewährleiſten.

Es läßt ſich in der That nicht verkennen, daß eine Art von innerer Nothwendigkeit die Entwicklung auf dieſen Weg drängte

und man kann den Scharfblick Luthers bewundern, welcher rechtzeitig dieſe Nothwendigkeit erkannt hat.

Allein dies iſt unabhängig von der weiteren Frage, ob die Lage der Dinge auch die Nöthigung mit ſich brachte, innerhalb der neuen evangeliſchen Staatskirche den Glaubenszwang in der gleichen Weiſe wiederum zur Anwendung zu bringen, wie er in der römiſchen Kirche gehandhabt worden war. Hier lag der Kernpunkt, um welchen ſich die nächſten Entſcheidungen drehten und die Stellung, welche Luther hierin einnahm, mußten von außerordentlicher Tragweite werden.

Ich kann nicht einräumen, daß die Gewährung der Gewiſſensfreiheit undurchführbar war, ſondern glaube im Gegentheil, daß die evangeliſchen Prinzipien ihre Einführung unbedingt erforderten. Es fehlte den Begründern der neuen Staatskirchen, nachdem ſie ſelbſt der römiſchen Kirche gegenüber zur Rechtfertigung ihres Vorgehens auf die Gewiſſensfreiheit ſich berufen hatten, durchaus das Recht, jetzt, nachdem ſie innerhalb großer Gebiete zur Herrſchaft gelangt waren, die Duldung religiöſer Abweichungen zu verſagen, ja es war ſogar ein ſchwerer Fehler, da er Tauſenden von Evangeliſchen die fernere Mitarbeit an den religiöſen Aufgaben unmöglich machte und eine Stockung des religiöſen Lebens vorbereitete, an welcher noch heute die Länder, in welchen das lutheriſche Staatskirchenthum herrſcht, ſchwer zu leiden haben.

Es war eine eigenthümliche, aber gewiß nicht zufällige Fügung, daß eben an demſelben Orte, wo des Staupitz' vornehmſte Freunde lebten, in Nürnberg, der Kampf um die Gewiſſensfreiheit innerhalb der lutheriſchen Kirche ſeinen Anfang nahm. Da er das Nachſpiel der Trennung zwiſchen Luther und Staupitz bildet, ſo iſt es unerläßlich, daß wir ihn hier etwas näher betrachten.

## Achtes Capitel.

# Der Beginn des Glaubenszwangs in der neuen Kirche.

Die altevangeliſchen Gemeinden zu Nürnberg ſeit dem 14. Jahrh. — Die Familie Tucher und die Ketzer. — Nürnberg und Böhmen. — Martin Reinhard und Anton Tucher. — Folgen der Trennung zwiſchen den Staupitzianern und Luther. — Berufung Dencks nach Nürnberg. — Die Theologie des Staupitz in ihrer Verwandtſchaft mit Dencks Schriften. — Die drei (bezw. ſieben) Stufen und Grade bei Denck und Staupitz. — Die drei Geſetze. — Die drei Grade der Gelaſſenheit. — Die Willensfreiheit. — Das innere Licht. — Die Verſchiedenheit zwiſchen Denck und Staupitz. — Die Schilderhebung der alten Gemeinden. — Gleiche Berechtigung oder nicht? — Der Prozeß wider Denck und ſeine Folgen.

Wenn irgendwo, ſo iſt es in Nürnberg unzuläſſig, die Partei-Verhältniſſe, welche im J. 1524 an das Licht traten, losgelöſt von der Vergangenheit zu betrachten. Wir wiſſen, daß der Gedanke der Reformation zu Nürnberg von Anfang an lebhaft aufgegriffen worden war; aber dieſer Gedanke war nicht erſt durch Luthers Lehre dort geweckt worden, ſondern man kann vielmehr ſagen, daß gerade deßhalb weil der Wunſch nach Reformen nirgends lebendiger war, Luthers Wort nirgends kräftiger gezündet hatte.

Die Kenntniß der h. Schrift war in Nürnberg, wie uns die Zeitgenoſſen verſichern, längſt vor Luther tief in alle Schichten der Bevölkerung eingedrungen und zugleich mit ihr hatten ſich eine Reihe evangeliſcher Gedanken verbreitet und feſtgeſetzt. Heinrich von Kettenbach erzählt uns, daß in Nürnberg Weiber, Knechte und Handwerker mehr Kenntniß der heiligen Bücher beſaßen als anderswo die Mitglieder von gelehrten Schulen.

In der That wiſſen wir, daß evangeliſche Auffaſſungen weit verbreitet waren und daß auch der Name Evangeliſche, in dem Sinn wie Hans Sachs ihn gebraucht, ſeit alten Zeiten dort bekannt war.[1])

Es iſt hier nicht meine Abſicht, eine Geſchichte der Ketzer zu Nürnberg während des Mittelalters zu ſchreiben. Nur Folgendes mag kurz bemerkt werden.

Nicht weniger als viermal haben bloß während des 14. Jahrh. (1332, 1348, 1378 und 1399) große Ketzerprozeſſe vor dem Inquiſitionsgericht wider Waldenſer in Nürnberg ſtattgefunden. Es hatte ſich dabei herausgeſtellt, daß Mitglieder der angeſehenſten Familien zu der „heimlichen Gemeinde" gehörten und beſonders hatten drei Glieder der Familie Tucher als Ketzer vor Gericht geſtanden — eine Thatſache, die durch den Umſtand Licht erhält, daß die Tucher zu den Weberfamilien gehörten und viele Verbindungen mit Lyon, wo ein Glied der Familie dem dortigen Zweiggeſchäft vorzuſtehen pflegte, beſaßen.

Eben das Kirchſpiel S. Sebald, wo die Tucher wohnten, war von je beſonders ſtark angeſteckt. Der Pfarrer von S. Sebald konnte 1332 neunzig Namen dem Gericht übergeben. Im J. 1399, erzählt die Nürnberger Chronik, verbrannte man ſechs Frauen und einen Mann, die waren Ketzer; andere wurden damals gezwungen ein rothes Kreuz zur Strafe öffentlich zu tragen und Buße zu thun. Meiſter Martin war damals Inquiſitor und Ketzermeiſter.

Dieſes Einſchreiten hatte aber mit nichten die Unterdrückung der heimlichen Gemeinde zur Folge. Aus der Geſchichte des Biſchofs Friedrich Reiſer wiſſen wir, daß das Geſchlecht derer von Plauen im J. 1425 den Mittelpunkt der Partei in Nürnberg bildete. Hans von Plauens Haus war

1) S. über die Namenfrage oben S. 103.

es, wo die Wander-Prediger ſich trafen und wo Friedr. Reiſer für den gleichen Beruf ſeine Ausbildung empfing.[1]) Im J. 1446 fand zu Heroldsberg bei Nürnberg eine Verſammlung ſolcher Wanderprediger ſtatt.

Es beſtand ſeit alten Zeiten eine lebhafte Verbindung zwiſchen Böhmen und Nürnberg und eine gegenſeitige Einwirkung trat jedesmal dann beſonders ſtark zu Tage, wenn heftige innere Bewegungen hier oder dort ausgebrochen waren. Es konnte deßhalb nicht ausbleiben, daß die folgenreichen Schritte, welche die Brüder in Böhmen ſeit 1467 durch die öffentliche Loslöſung von der römiſchen Kirche und durch die Einführung der Spättaufe gethan hatten, auch in dem benachbarten Nürnberg nachhallten. Die 60 Brüder, welche in Lotha 1467 jenen Akt vollzogen, waren Abgeordnete zahlreicher Gemeinden „aus Böhmen, Mähren und anderen Ländern“[2]) und es liegt nahe, anzunehmen, daß gerade die deutſchen Gränzgebiete mitbetheiligt waren.

In der Diöceſe Bamberg, zu welcher Nürnberg gehörte, gab es in der ganzen zweiten Hälfte des Jahrhunderts viele Ketzer; die Diöceſan-Synode von 1491 hielt es für nothwendig, ſtrenge Maßregeln gegen dieſelben zu beſchließen. Alles, was damals in den Gemeinden geſchah, vollzog ſich freilich unter dem Schleier des tiefſten Geheimniſſes. Die Synode der Brüder in Böhmen hatte im J. 1504 folgendes Dekret erlaſſen: „Was das Verbot der Verſammlungen durch die weltliche Macht betrifft, ſo wird beſchloſſen, daß man ſie für einige Zeit, wo es nothwendig iſt, unterlaſſen ſoll. Und unterdeſſen wird allenthalben den Hausvätern befohlen, daß ein Jeder ſich in den Häuſern mit ſeinem gläubigen Geſinde am Sonntag

1) S. W. Böhm, Friedr. Reiſer. 1876 S. 80.
2) J. Müller, Die deutſchen Katechismen u. ſ. w. 1887 S. 145.

zum Früh- und Nachmittagsgottesdienſt bei verſchloſſenen Thüren verſammle. — Item, zu paſſender Zeit, wenn es möglich iſt, ſoll man eine geheime Verſammlung abhalten, nicht zu zahlreich, auch nicht aus verſchiedenen fern gelegenen Orten, ſondern wenige und beſonders zum Genuß des h. Abendmahls.“[1]) Wie konnte, wenn ſtreng danach verfahren wurde, von dieſem Gemeindeleben etwas in die Oeffentlichkeit dringen? Gleichwohl hatte Willibald Pirkheimer im J. 1517 davon Kenntniß, daß die Ketzerei immer weitere Kreiſe ergreife und es kann kein Zweifel ſein, daß es ſeine Umgebung war, in welcher er dieſe Wahrnehmung in erſter Linie gemacht hatte.

Man wird nicht zu viel ſagen, wenn man es ausſpricht, daß die Einwirkung, welche von Böhmen her zwiſchen 1517 bis 1521 auf Nürnberg ausgeübt ward, in vieler Hinſicht derjenigen, die von Wittenberg aus ſtattfand, die Waage hielt. Wir wiſſen (um nur eins anzuführen), daß einer der angeſehenſten Männer der Stadt, ein naher Freund der Staupitzianer Albrecht Dürer und Caspar Nützel (deſſen Schwager er war), Hans Harsdörfer, in Böhmen erzogen worden und der böhmiſchen Sprache mächtig war. Bei ſeinen wiederholten Beſuchen in Prag (wo er z. B. noch 1504 war) können ihm die literariſchen Fehden, welche Biſchof Lukas mit ſeinen römiſchen Gegnern führte, unmöglich unbekannt geblieben ſein.[2])

Es waren keineswegs bloß lutheriſche Traktate, welche das in Nürnberg unter der Aſche glimmende Feuer nährten, ſondern auch Schriften der böhmiſchen Ketzer wurden dort zahlreich colportirt.[3]) War doch gerade Nürnberg der Ort, wo die böhmiſchen Brüder mit Vorliebe ihre Schriften zum

1) J. Müller a. a. O. S. 321.

2) Ueber H. Harsdörfer ſ. Lochner, Perſonennamen in Dürers Briefen ꝛc. 1870 S. 23.

3) Vgl. Luther an Scheurl 1519 Febr. 20. de Wette I, 229.

Druck brachten oder deutsche Uebersetzungen derselben anfertigen ließen.

Es wäre eine wichtige Aufgabe, einmal festzustellen, welche Streitschriften des 14. und 15. Jahrh. zwischen den Jahren 1517 und 1525 wieder an das Licht gezogen und durch den Druck verbreitet worden sind. Man würde daraus in Bezug auf den Antheil, welchen die Ideen der älteren Opposition an der Bewegung besaßen, ein sichereres Urtheil, als es bisher möglich war, gewinnen. An dieser Stelle will ich nur auf einen dieser Neudrucke hinweisen, nämlich auf eine Schrift des J. 1430, welche unter dem Titel „Anzeigung, wie die gefallene Christenheit widerbracht mög werden" u. s. w. im März 1524 durch Martin Reinhardt wieder aufgelegt ward.[1]) Die Schrift enthielt vier Artikel oder Forderungen, welche diejenigen Böhmen, „die der Evangelischen Lehre anhingen", im J. 1430 dem Concil zu Basel überreicht hatten, darunter an erster Stelle das Verlangen, daß weltliche Herrschaft den „Prieftern Christi" nicht erlaubt werde, sondern daß die Geistlichen zur „evangelischen Regel" zurückgeführt werden sollen. Reinhard erklärt in der Einleitung, daß er diese Schrift zum Druck gebracht habe, weil darin eine rechte christliche Form eines rechten evangelischen Lebens begriffen sei.[2])

Reinhard hatte die Schrift (wie er in der Vorrede erzählt) im J. 1521 zu Rostock, wo er bei einem „Liebhaber Evange-

1) Antzeygung wie die gefallene Christenheit widerbracht mūg werden in yren ersten stand, in wilchem sie von Christo und seynen Apostel erstlich gepflanzt und auffgebawet ist. Vor hundert jaren beschrieben und itzt allererst gefunden und durch den Druck an tag geben. 1524. O. O. 4°. (Ein Exemplar in meiner Bibliothek.)

2) Es ist mir aufgefallen, daß die Citate aus dem N. Test., welche die Schrift enthält, vielfach eine Verwandtschaft mit dem Text der Tepler Bibel zeigen. Sollte der Uebersetzer des J. 1430 diese Bibel gekannt haben?

liſcher Wahrheit“ Herberge gehabt hatte, gefunden und erfahren, daß ſie ehedem im Beſitz eines Roſtocker Geiſtlichen [1]) geweſen war. Da iſt es nun merkwürdig, daß Reinhard ſeiner Ausgabe eine Widmung an den ganzen Rath zu Nürnberg, den er doch nur zum Theil kannte, vorſetzte und dabei die Herren Anton Tucher, Hieronymus Ebner und Willibald Pirkheimer als „ſeine lieben Herren und Patrone in Chriſto“ mit Namen nannte. Daraus folgt mindeſtens, daß die Schrift in dieſen Kreiſen bekannt geworden ſein muß, aber es iſt auch undenkbar, daß Reinhard nicht wenigſtens bei einigen der Männer, die er in der Schrift wiederholt ſeine Patrone nennt, Hinneigung zu den Ideen der böhmiſchen Ketzer, wie ſie die Schrift enthält, aus eigner Kenntniß vorausgeſetzt haben ſollte.

Ich möchte glauben, daß die Entwicklung, welche die Beziehungen zwiſchen den böhmiſchen Brüdern und Luther ſeit dem J. 1522 nahmen, auf die Haltung vieler Nürnberger weit mehr eingewirkt hat, als bis jetzt bekannt geworden iſt.

Im Juni 1522 hatten die Brüder Bevollmächtigte an Luther geſandt, welche mit ihm eine Verſtändigung anbahnen ſollten. Am 4. Juli berichtete Luther darüber an Spalatin: „Die Pickarden (er pflegte die Brüder Waldenſer, Pickarden oder Grubenheimer zu nennen, obwohl ſie keinen dieſer Namen von ſich brauchten) haben Geſandte bei mir gehabt, die über ihren Glauben Rath ſuchten: ich habe faſt Alles als geſunde Lehre gefunden, nur daß ſie ſich dunkler und barbariſcher Sprache anſtatt der bibliſchen bedienen. Ferner macht es mich bedenklich, daß ſie die Taufe der Kinder ohne Glauben und

1) Es iſt dies offenbar der Prediger Nic. Ruß oder Rutze zu Roſtock, der mit den Brüdern in Böhmen Beziehungen beſaß. Vgl. Dr. A. Hofmeiſter, Mecklenburgs altniederſächſ. Literatur III, (1885) S. 183 ff. Eine Ausgabe der Schriften des Rutze, die viel Aufklärung verſprechen, bereitet Dr. K. Nerger zu Roſtock vor.

unnütz halten, ſie aber doch taufen und zugleich diejenigen wiedertaufen, die von uns zu ihnen kommen, ferner nehmen ſie ſieben Sakramente[1]) an. Der Cölibat der Geiſtlichen unter ihnen iſt mir recht, da ſie ihn nicht zu einem pflichtmäßigen, ſondern freiwilligen machen. So ſehr giebt es nirgends auf der Welt Reinheit des Evangeliums. Ob ſie auch von dem Glauben und den Werken die geſunde Meinung haben, iſt noch nicht klar, doch bezweifele ich es ſehr; in Betreff des Abendmahls ſehe ich nichts Falſches, wenn ſie nicht durch Worte täuſchen, ebenſo nicht in Betreff der Taufe.[2])

Bald darauf ſandte Biſchof Lukas Luther durch Vermittlung des Paulus Speratus eine Schrift „von der ſiegreichen Wahrheit", in welcher die Lehre der Brüder, beſonders diejenige vom Abendmahl, des Weiteren dargelegt wurde. Mit deren Inhalt war Luther indeſſen ſo wenig einverſtanden, daß er ſich zu dem folgenreichen Schritt entſchloß, nunmehr nicht bloß gegen die römiſche Kirche, ſondern auch gegen die Brüder polemiſch aufzutreten und ihre Lehren zu widerlegen. Es geſchah in der Schrift „Vom Anbeten des Sakraments" (1523), die direkt an die böhmiſchen Brüder gerichtet war. Er lobte in dieſer Schrift zwar die ſittliche Lebensordnung der Waldenſer und ſuchte es

1) Es waren keine ſieben Sakramente, ſondern ſieben heilige Handlungen, im Sinn der Brüder ein weſentlicher Unterſchied, der Luther aber nicht ganz klar geworden zu ſein ſcheint.

2) Luther an Spalatin, d. d. 1522 Juli 4: Picardi apnd me legatos habuerunt, de fide sua consulentes: inveni fere omnia sana, nisi quod obscura phrasi et barbara ntnntur pro scriptnrae phrasi. Deinde, quae me movent, snnt, qnod parvnlorum baptismum nnllins fidei et fructus assernnt et tamen eos baptisant et rebaptisant ad se venientes ex nostris, deinde septem sacramenta ponnnt. Nam caelibatns sacerdotalis inter eos placet, cum non necessarinm faciant, sed liberum. Adeo nusquam est in orbe pnritas Evangelii. An et fidei et operum sanam habent sententiam, nondum liqnet, valde enim dnbito: de Encharistia nihil falsum video, nisi fallant verbis, sic nec de Baptismo. De Wette II, 217.

zu erklären, daß es ihm einſtweilen unmöglich ſei, gleiche Beſtrebungen durchzuſetzen, aber zugleich trat er der ſymboliſchen Auffaſſung des Abendmahls, wie jene Gemeinden ſie beſaßen, entgegen und ſuchte ſeine neue Auffaſſung deſſelben zu vertheidigen. Biſchof Lukas blieb hierauf die Antwort nicht ſchuldig, ſondern veröffentlichte im J. 1523 eine Abhandlung, welche die Meinungs-Unterſchiede, die ſich immer mehr herausſtellten, klar betonte.

Insbeſondere fühlten ſich die Böhmiſchen Brüder durch die ſittlichen Zuſtände, die ſich in Wittenberg, Nürnberg und an anderen Orten, wo die Lehre Luthers zum Sieg gelangt war, ergaben, abgeſtoßen. In ſeiner Geſchichte der evangeliſchen Kirche in Böhmen ſchildert B. Czerwenka dieſe Verhältniſſe folgendermaßen:[1]) „Es iſt bekannt, wie um jene Zeit die Wittenberger Studentenſchaft ſich keines beſonderen Rufes erfreute, aber auch in anderen Kreiſen der Stadt, wie Deutſchlands überhaupt war der ſittliche Zuſtand ein höchſt beklagenswerther. Theils gingen die Geſchwüre auf, welche in früheren Zeiten ſich angeſetzt hatten; theils wurde vielen die Freiheit des Evangeliums zu einem Sündendeckel und mit dem ſtets entſchiedeneren Bruche mit Rom wuchs leider noch die Verwechslung der Gebundenheit in der Freiheit mit der Ungebundenheit der gewiſſenloſeſten Willkür. Lukas, der auf Alles ein wachſames Auge hatte, wollte die Verhältniſſe in Wittenberg näher kennen lernen. Er ſandte deßhalb die beiden früheren Boten Johann Roh und Michael Weiß nach der deutſchen Univerſitätsſtadt, um die dortigen ſittlichen Zuſtände und das chriſtliche Leben in ſeiner Wirklichkeit zu erforſchen. Die Abgeordneten ſuchten auch Luthern auf, der auf Lukas' Schrift noch immer nicht geantwortet, aber, wie die Brüder im Geſpräche bald merkten, auch ſeine Lehre zu Gunſten der Unität nicht geändert hatte. Von da an gab Lukas jegliche Beziehung zu Luther auf."

1) Bielefeld u. Lpz. 1870 Bd. II, S. 183.

Bei dem nahen Verkehr, welcher zwiſchen Prag und Nürnberg durch Kaufleute, Buchdrucker und Gelehrte ſtattfand, mußten dieſe Dinge bald an letzterem Orte bekannt ſein. Ob ſie unmittelbar eingewirkt haben, läßt ſich einſtweilen der Natur der Sache nach ſchwer feſtſtellen, aber es iſt gewiß, daß eben im Jahre 1524 ähnliche Stimmungen an beiden Orten herrſchten. Bald ſollte es ſich zeigen, daß es dort eine Partei gab, welche der Ueberzeugung war, daß Joh. von Staupitz und die Böhmiſchen Brüder die Wahrheit reiner lehrten als Luther, und daß ſie geſonnen ſei, dieſer Ueberzeugung Ausdruck zu geben. Das waren die Männer, welche gemäß dem alten Gebrauche ſich Evangeliſche nannten und die dieſen Namen nicht mit dem oben aufkommenden Namen der Lutheriſchen vertauſchen wollten.

---

Es war für den Verlauf, welchen die Erhebung der altdeutſchen Oppoſition zu Nürnberg nahm, von folgenreicher Bedeutung, daß die Führer derſelben nicht in einem unmittelbaren Verhältniß zu den Brüdern in Böhmen, wohl aber zu den Brüdern in der Schweiz ſtanden. So gewiß es nach meiner Ueberzeugung iſt, daß die volksmäßige Strömung, die die Erhebung trug, von Böhmen aus viele Anregungen empfangen hat, ſo gewiß iſt es andererſeits, daß die oberdeutſchen und Schweizer Einflüſſe doch ſchließlich den Ausſchlag gegeben und die Verſchmelzung der Nürnberger Bewegung mit der allgemeinen deutſchen Erhebung der Brüder, die bald unter einem neuen Scheltnamen bekannt wurden, bewirkt haben.

Der Name des Mannes, an welchen ſich die Nürnberger Erhebung knüpft, iſt Johann Denck. Herkunft, Vorbildung und Vergangenheit befähigten gerade Denck in ausgezeichneter Weiſe für die Vermittlung zwiſchen den ſchweizer und den oberdeutſchen Gemeinden und nachdem in Folge der Wendung, welche

die Dinge in Wittenberg genommen hatten, die Nothwendigkeit eingetreten war, die Glaubenslehre der Brüder in einer eignen Literatur zuſammenzufaſſen und zu vertreten, war es wiederum Denck, der für dieſe Aufgabe bei weitem die größten Fähigkeiten und die umfaſſendſte wiſſenſchaftliche und theologiſche Bildung mitbrachte, ja, als endlich die Gemeinſchaft auch einen Organiſator ſuchte und brauchte, da war es abermals Denck, der in den ſchwierigen Anfängen ſich als ſolchen bewährte.

Johann Denck war etwa im J. 1495 in Baiern geboren. Ueber ſeine Familie ſind vorläufig völlig klare Aufſchlüſſe nicht erzielt. Wir wiſſen, daß ein Johann Denck, der aus Braunau in der Diöceſe Paſſau ſtammte, im J. 1489 zu Bologna ſtudiert hat [1]) und daß Wolfgang Denck († 1513), welcher die Kirchen zu Lichtenfels in Oberfranken, zu Steyer in Oeſtreich und einen Theil der Stadt-Mauer zu Nürnberg erbaut hat, Meiſter eines Deutſchen Hüttengau's geweſen iſt [2]); in welchem Verhältniß aber dieſe beiden Männer, die offenbar Landsleute waren, zu unſerem Joh. Denck geſtanden haben, iſt einſtweilen unaufgeklärt.

Verſchiedene Nachrichten weiſen darauf hin, daß Denck ſeine Vorbildung in Augsburg empfangen hat; jedenfalls bezog er im Herbſt 1517 die Univerſität Ingolſtadt [3]), wo er im J. 1519 unter dem Dekanat des Joh. Schretinger nebſt den Augsburgern Georg Planckmüller [4]) und Joh. Spät, dem Memminger Wolf-

1) S. E. Friedländer u. C. Malagola, Acta nationis Germ. Univ. Bon. Berol. 1887. — Ein Joh. Denck erſcheint nebſt Conr. v. Megenberg als Mathematiker im 14. Jahrh. S. Günther, Geſch. des mathem. Unterrichts. Berlin. 1887 S. 169 f.

2) Näheres über Wolfgang Tenck (Denck) ſ. bei F. v. Rziha in den Mittheilungen der K. K. Central-Commiſſion zu Wien, Bd. XVII (1872).

3) Ich verdanke dieſe Nachricht dem H. Cand. L. Schönchen in München, welcher ſie im Univerſitäts-Archiv ermittelt hat. Die Eintragung in die Liſte erfolgte am 29. Oct. 1517.

4) Es iſt dies wohl derſelbe G. Planckmüller, der bei Ambros, Geſch. d. Muſik, Bd. III, 1881 S. 391 als muſikaliſcher Schriftſteller erwähnt

gang Vogelmann, dem Münchener Arſacius Sehofer und Anderen in die Zahl der Scholastici und in demſelben Jahr auch unter die Baccalaurei aufgenommen wurde.[1])

Die früheſten ſchriftlichen Zeugniſſe, welche wir von ihm beſitzen, ſind einige Diſtichen bezw. Briefe an Veit Bild, welche wir im Anhang zum erſten Mal veröffentlichen. Die Zeit, in welcher die Diſtichen entſtanden ſind, läßt ſich nicht genau beſtimmen, die Briefe dagegen ſind datirt und ſtammen aus dem J. 1520. Daraus erhellen die wichtigen Umſtände, daß Denck, welcher ſeinen Brief vom 21. März durch den erwähnten Georg Planckmüller an Bild beſorgen ließ, mit Letzterem und mit Bernhard Adelmann ſeit längerer Zeit in einem nahen perſönlichen Verhältniß ſtand.

Damit ſehen wir Denck, der den Bild wiederholt ſeinen Bruder nennt und der von Adelmann (wie die Briefe ergeben) beſchützt ward, in naher Beziehung zu demjenigen Kreiſe der Augsburger Humaniſten, welcher in den ſoeben ausbrechenden Kampf um die religiöſen Fragen ſchon ſeit mindeſtens 1519 tief verwickelt war. Man weiß, daß Adelmann und Oecolampad im J. 1519 eine Streitſchrift wider Eck veröffentlichten[2]) und daß bald darauf Adelmanns Name neben demjenigen Pirkheimers und Spenglers in der Bannbulle ſtand, die wider Luther erging.

Es iſt unbekannt, wann die Beziehungen, die uns um 1520

---

wird. — Die Muſiklehre galt damals merkwürdigerweiſe noch als ein Anhängſel der Arithmetik und als ihre Erfinder wurden Tubalkain, Pythagoras, Boethius, P. Comeſtor angeſehen. Näheres bei S. Günther, Geſch. d. mathem. Unterrichts Berlin 1887 S. 283.

1) Münchener Univ.-Archiv O. II, Nr. 1 nach den Mittheilungen des Herrn Schönchen.

2) Canonicorum indoctorum responsio ad Joh. Eckium 1519. Sie findet ſich in der Erlanger Ausg. v. Luthers Schriften. Opp. varii arg. IV, p. 59 ff.

zwiſchen Denck und den Augsburger Freunden entgegentreten, geknüpft ſind. Bild hatte ebenfalls in Ingolſtadt ſtudirt und Adelmann war ſeit 1505 Scholaſter der Domſchule, in welcher Denck vielleicht ſeine Vorbildung empfangen hatte. Die Briefe des Jahres 1520 ſind von Stotzingen (bei Ulm) aus geſchrieben, einer Beſitzung derer von Stein, aus welchem Hauſe Marquard von Stein, Domherr zu Augsburg, mit Adelmann und Veit Bild befreundet war.

Das Band, welches Adelmann, Bild und Marquard von Stein vereinte, war die Societas literaria Augustana, deren Mitglieder ſie waren. Nach dem Antheil zu ſchließen, den dieſe Männer an dem jungen Gelehrten nahmen, und nach den Formen der Briefe, war auch Denck Mitglied dieſes Bundes. Er befand ſich, wie er ſelbſt ſagt, im J. 1520 ungern und gleichſam als Gefangener in Stotzingen und war Adelmann ſehr dankbar, als dieſer ihn aus ſeiner Lage befreite.

Es iſt wahrſcheinlich, daß Denck ſchon damals nach Baſel kam, wo wir ihn ſeit Beginn der zwanziger Jahre als Correktor erſt bei Andreas Cratander und dann bei Val. Curio antreffen.

Die Stadt Baſel war um jene Zeit einer der vornehmſten Mittelpunkte des geiſtigen Lebens in Deutſchland und einer der Hauptſitze der reformatoriſchen Beſtrebungen neben Wittenberg. Wie auf Wittenberg und Nürnberg von Böhmen her gewiſſe Einwirkungen ſtattfanden, ſo auf Baſel, und alsbald auch auf Zürich, von Lyon, Paris, den Niederlanden und Oberitalien her, und es iſt wichtig, daß zwiſchen 1516 und 1524 zahlreiche gelehrte Theologen aus Frankreich, Italien, Holland u. ſ. w. in Baſel eine Zuflucht ſuchten und fanden. Man kann ermeſſen, welche Anregung daraus für den Einzelnen erwuchs und wie ſehr dieſer Ort geeignet war, die Fäden für eine große Bewegung zu ſchürzen.

Die Männer, die ſich hier trafen, waren vielfach Flüchtlinge, die die Heimath um ihrer religiöſen Ueberzeugungen willen hatten verlaſſen müſſen. Die großen Officinen der Buchdrucker, welche von je Herde der Oppoſition geweſen waren, gewährten dieſen Flüchtlingen Arbeit und Lebensunterhalt, und ſo wiſſen wir z. B. von Oecolampad, daß er, mittellos und ſtellenlos wie er war, im J. 1522 bei Andreas Cratander Aufnahme fand. Eben bei Cratander trafen ſich dann Denck, Conrad Grebel, Ludwig Hätzer u. A., welche die Führer des ſog. Anabaptismus wurden.

Es iſt gewiß bemerkenswerth, daß gerade zu Baſel auch die Schriften des Joh. v. Staupitz in dieſen Jahren warme Aufnahme fanden, und daß die dortigen Buchdrucker ſich bemühten, durch neue Ausgaben zu ihrer Verbreitung mitzuwirken.[1]) Aber noch wichtiger mußte es werden, daß eben zu Baſel in den Jahren, wo Denck dort thätig war, die Schriften der Oppoſitionsparteien des 14. und 15. Jahrh., vor Allem Joh. Tauler, Joh. Wiclif, Marſilius von Padua und Joh. Weſſel von Groningen in neuen Ausgaben an das Licht kamen. In dieſem planmäßigen Vorgehen der Buchdrucker und ihrer Berather lag unzweifelhaft bereits das Programm der Bewegung, die alsbald gerade hier einen ihrer Hauptſtützpunkte finden ſollte.

Im Sommer des J. 1523 nun ſuchte die Stadt Nürnberg für die S. Sebaldus-Schule einen Rektor, der in den klaſſiſchen Sprachen erfahren war. Dieſe Schule war die vornehmſte Lehranſtalt der großen Reichsſtadt; ſie hatte bereits im J. 1509 durch Hinzufügung von Curſen für die Humanitätsſtudien den

1) Von der liebe gottes ein wunderhübſch underrichtung u. ſ. w. Getruckt zu Baſel durch Adam Petri. Anno MDXX. (Vgl. Knaake a. O. S. 89.) Ich möchte vermuthen, daß von den verſchiedenen Ausgaben, bei denen die Ortsangabe fehlt, noch eine oder die andere in Baſel gedruckt worden iſt.

Charakter einer höheren Schule erhalten und zählte um 1550 ſechs Klaſſen mit etwa 400 Schülern.[1])

Wir wiſſen nicht, wie es gekommen ſein mag, daß man den Magiſter Joh. Denck für die wichtige Stellung auswählte; man pflegte im Nürnbergiſchen Dienſt nur in beſonderen Fällen Nicht-Nürnberger anzuſtellen. Jedenfalls kam die Sache unter Pirkheimers Mitwirkung, der ſich bei Oecolampad nach Denck erkundigt hatte, zu Stande und Denck traf etwa im Herbſt 1523 in Nürnberg ein, wo er ſofort, wie erhaltene Briefe ergeben, zu Pirkheimer, und dadurch natürlich auch zu den übrigen Humaniſten der Reichsſtadt, in ein perſönliches Verhältniß trat.

Die Mitglieder der ſtaupitziſchen Sodalität welche damals noch beſtand, waren zum größeren Theil Eingeſeſſene des Kirchſpiels S. Sebald, namentlich war Anton Tucher ſeit vielen Jahren Pfleger der Kirche und Lazarus Holzſchuher Kirchmeiſter; auch Ebner und Scheurl, ſowie Albrecht Dürer wohnten dort und es konnte nicht fehlen, daß Denck, den die gleichen Anſchauungen mit dieſen Männern verbanden, auch mit ihnen in Fühlung kam. Jedenfalls ſteht es feſt, daß Dürers Schüler ſeine nächſten Freunde und Brüder wurden und daß Chriſtoph Scheurl in dem Prozeß, der alsbald gegen die Brüder ausbrach, das Vorgehen der lutheriſchen Prediger nicht in allen Punkten gutheißen konnte.[2])

---

Die innere Verwandtſchaft der Glaubenslehre Dencks mit derjenigen des Staupitz iſt in vielen Punkten ganz unverkennbar. Sie erſtreckt ſich keineswegs nur auf allgemeine Geſichtspunkte, wie auf den ſog. Spiritualismus in Betreff der Gnadenmittel

1) Heerwagen, Zur Geſch. d. Nürnberger Gelehrten-Schulen. Nürnberg 1860 (Programm) S. 16.

2) S. das Gutachten der Juriſten v. 26. Jan. 1525 in den Kirchengeſchichtlichen Studien. Lpz. 1888 S. 247 f.

und der Kirche, auf das Beſtreben, die religiöſen Dinge von der Seite des Willens her zu erfaſſen, auf die Betonung der Nachfolge Chriſti und der Wiedergeburt u. ſ. w., ſondern ſie zeigt ſich auch in Einzelheiten ſo überraſchend, daß es wohl der Mühe werth wäre, eine beſondere Unterſuchung über das gegenſeitige Verhältniß ihrer Schriften und über die Quellen, aus welchen ſie geſchöpft haben, anzuſtellen.

An dieſer Stelle muß ich mich darauf beſchränken, die nahe Verwandtſchaft an einigen beſonders bezeichnenden Beiſpielen aufzuzeigen.

In der Literatur, die an Dencks Namen anknüpft oder von ſeinen Schülern und Freunden ausgeht, findet ſich als ein grundlegender Gedanke die Idee, daß ſich die Entwicklung des Menſchen, in deren Herzen ſtets wenigſtens ein Funken des ewigen Lichtes vorhanden iſt, in Stufen oder Graden vollzieht und zwar werden bisweilen drei, bisweilen ſieben Stufen unterſchieden. So erſchien im J. 1526 eine kleine Schrift von einem Anhänger Dencks, Georg Haug, unter dem Titel: Eine chriſtliche Ordnung eines wahrhaftigen Chriſten. Die Vorrede beginnt mit den Worten: „Ein chriſtlich Leben hat Staffeln und Grade, bis es vollkommen wird“ und ſchildert dann die „Staffeln des h. Geiſtes“ folgendermaßen: „Gott fürchten von Herzen gebiert Weisheit (Hiob 28). Das Böſe meiden iſt Verſtand (Hiob 28). Verſtand göttlicher Liebe gebieret Glauben und iſt gut denen, die ihn thun (Pſ. 110). Sich nichts laſſen verrücken iſt Rath. Sich ſelbſt überwinden iſt Stärke. Alles in Gott richten und tragen iſt Kunſt (1. Cor. 13). Chriſto Jeſu ähnlich werden und gleich geſinnt ſein iſt die Gottſeligkeit. Da ruhet Alles und iſt der rechte Sabbath, den Gott von uns erfordert, dem aber die ganze Welt widerſtrebt“.[1]) Dies

1) Ich benutze die Ausgabe, welche im J. 1680 zuſammen mit Dencks Schriften in Amſterdam erſchien. Ein Exemplar findet ſich in meiner Bibliothek.

ſind zugleich die ſieben Tugenden oder die ſieben Geiſter (wie Haug ſagt), durch welche der Menſch „zur Vollkommenheit des einigen Geiſtes in Mühe und großer Anfechtung hindurchdringt". Es ſei kein Zufall, bemerkt der Verfaſſer, daß es ſieben Stufen und ſieben Tugenden gebe, denn oft würden dieſelben ſymboliſch vorgebildet in den heiligen Büchern; die ſieben Säulen im Buch der Sprüche, die ſieben Augen im Exodus, die ſieben Geiſter im Jeſaias, die ſieben Lampen und die ſieben Gemeinden in der Offenbarung wieſen darauf hin.[1]) Man ſieht, daß die Symbolik in dieſer Literatur eine Rolle ſpielt.

Ein anderer Freund und Schüler Dencks, Chriſtian Endtfelder, unterſcheidet in der geiſtig-ſittlichen Entwicklung des Menſchen drei Stufen oder drei Lichter, nämlich das lumen sensuale, das lumen rationale und das lumen mentale oder intellectuale, oder die anfangenden, die fortfahrenden und die vollkommenen Menſchen.

Derſelbe Gedanke erſcheint in der Lehre und in den Schriften der altevangeliſchen Gemeinden des 15. Jahrhunderts. Wir beſitzen aus den Kreiſen der böhmiſchen Brüder ein Buch in böhmiſcher Sprache, welches in der Ueberſetzung folgenden Titel führt: „Schrift der dreierlei Fragen, die erſten für die Anfangenden, die zweiten für die Fortſchreitenden, die dritten für die Vollkommneren, nämlich für die Kinder, die Jünglinge und die Mannhaften im einigen allgemeinen chriſtlichen

1) Juſt. Menius, Der Widerteuffer lere aus h. Schrift widerlegt (abgedruckt in Luthers Werken. Wittenb. Ausg. II.) erzählt, daß Denck ſich einer Taufformel bedient habe, wonach der Täufling erklären mußte, daß er ſieben Laſtern (böſen Geiſtern) entſage: der Menſchenfurcht, Menſchenweisheit, Menſchenverſtand, Menſchenkunſt, Menſchenrath, Menſchenſtärke und Menſchengottloſigkeit; dagegen empfing er Gottesfurcht, Gottesweisheit u. ſ. w. (a. O. II, 309 b). Es iſt dies offenbar eine verſtümmelte Ueberlieferung; ſie deutet aber auf die ſieben Stufen und ſieben Tugenden hin.

Glauben".[1]) Es ſind dieſe „dreierlei Fragen" drei Katechismen, deren erſter unter dem Namen der Kinderfragen[2]) auch ins Deutſche überſetzt und in mehreren Auflagen als Katechismus der böhmiſchen Brüder bekannt geworden iſt.[3])

Wenn man nun die Schriften des Staupitz durchſieht, ſo findet man doch ſehr überraſchende Anklänge an dieſe Gradeintheilungen.[4])

So heißt es z. B. in der Schrift von der „endlichen Voll-

---

1) Joſ. Müller, Die deutſchen Katechismen der Böhmiſchen Brüder (Mon. Germ. Paedag. IV.) 1887 S. 77. Es ſind zwei Drucke davon bekannt, der eine aus 1523, der andere aus 1524.

2) Ueber die Kinderfragen ſ. v. Zezſchwitz, Die Katechismen der Waldenſer und böhm. Brüder 1863 und J. Müller a. a. O. — Um die Lehre der böhmiſchen Brüder vollſtändig kennen zu lernen, wäre die Veröffentlichung und Verdeutſchung der beiden anderen Katechismen natürlich ebenfalls ſehr wünſchenswerth. Die drei Katechismen bilden doch erſt das Ganze, nicht bloß die Kinderfragen.

3) Amos Comenius giebt (1632) von den drei Klaſſen, für welche die Katechismen beſtimmt waren, in ſeiner „Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in Unitate Fratrum Bohemorum" folgende Schilderung: „Populum seu auditores suos, majores nostri ... trifariam juxta gradus laborum, circa illos instituendos, partiri soliti sunt: nempe in Incipientes, Proficientes et Perfectos, sive ad perfectionem tendentes (vide Heb. 5. 13, 1. Cor. 2. 6. et Isid. lib. 2 Eccles. cap. 21). Incipientes, sive Initiales, sunt, qui Catechesin et prima Religionis elementa discunt: ut sunt pueri, Pastorum jam curae a Parentibus traditi. Nec non adulti ab Idololatris accedentes vel alias neglecti, qui, si Ministrorum inter Fatres curae se permittunt, institui prius probarique solent. (Hebr. 5. v. 11. 12. 13. 14.) Proficientes sunt, qui religionis elementa jam edocti, in pastoralem curam succepti, ad omnium in Ecclesia mysteriorum participationem admissi, magis magisque in agnitione voluntatis Dei, ejusque practica observatione, se exercent: atque sic in Ecclesiae ordine se continentes, sanctificationem suam custodiunt (2. Cor. 7. 1, Hebr. 6. 1). Perfectos appellarunt rerum divinarum cognitione notabiliter anctos inque Fide, Charitate et Spe adeo roboratos, ut alios jam quoque illuminare, illisque in Ordine continendis praefici possent (Rom. 15. 14, 1. Cor. 2. 6, Phil. 3. 15). Hier nach J. Müller a. O. S. 77.

4) Ueber die „drei Grade des Leidens", die Staupitz kennt, haben wir oben S. 37 gehandelt.

ziehung ewiger Vorſehung" (1517): Es giebt Staffeln in der Liebe der Gerechtigkeit, die erſte iſt, wenn das Leiden nicht angenommen wird, ſondern ihm, ſoviel es möglich iſt, Widerſtand geſchieht, doch ohne Entgelt des heiligen Gehorſams; die andere, wenn einigermaßen gewilligt wird in das Leiden um des ausgedrückten Willens Gottes wegen, nämlich dergeſtalt: iſt es beſchloſſen von Dir, Herr Gott, ſo geſchehe Dein Wille; die dritte, wenn nichts anderes begehrt wird, denn daß das Wohlgefallen Gottes erfüllt werde; darauf beruht die höchſte Liebe der Gerechtigkeit. [1])

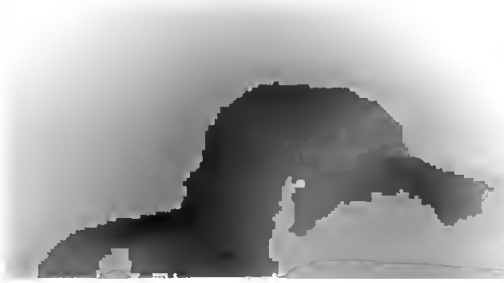
Weiter heißt es in der Schrift „Von der Liebe Gottes" (1518) wörtlich: „Man nennet, wie ihr vielmals gehört habt, etliche in der Liebe Gottes über alle Dinge Anfänger, etliche Zunehmer, etliche Vollkommene, unter welchen die erſten weniger, die anderen mehr, die dritten am meiſten Gott lieben". Dieſe Eintheilung wird dann den weiteren Erörterungen zu Grunde gelegt und die einzelnen Grade werden genau beſchrieben. [2])

Es iſt klar, daß dieſe Verwandtſchaft auf die Benutzung gemeinſamer Quellen zurückgeht und zwar ſind dieſelben in der deutſchen Myſtik und in der Literatur der altevangeliſchen Gemeinden zu ſuchen, deren Katechismen, wie geſagt, auf jener Dreitheilung beruhen.

---

In ſeiner Schrift „Vom Geſetz Gottes" (1526) führt Denck den Gedanken aus, daß es dreierlei Geſetze giebt und zwar, wie er ſagt, Gebote, Sitten und Rechte. Die Erläuterungen, die er dazuſetzt, ergeben, daß er unter Geboten diejenigen Geſetze verſteht, „davon aller vernünftigen Menſchen Gewiſſen Zeugniß giebt", daß die Sitten die äußerlichen Ordnungen und Gebräuche

1) Knaake, a. a. O. I, 172.
2) Knaake, a. a. O. I, 103 ff.



der Menſchen und daß endlich Rechte die Geſetze ſind, die Chriſtus im Neuen Teſtament gegeben hat, beſonders das Geſetz: „Du ſollſt nicht widerſtreben dem Böſen", das wir ja kennen.

Nun findet ſich in der Schrift des Staupitz „Von der endlichen Vollziehung ewiger Vorſehung" eine Schilderung von dreierlei Geſetzen, die der obigen Denckſchen Unterſcheidung faſt vollſtändig entſpricht: das erſte Geſetz iſt nach Staupitz das Geſetz der Natur, das zweite das Geſetz Moſe und das dritte das Geſetz Chriſti, deren Kennzeichen auf die Gebote, die Sitten und die Rechte ziemlich genau zutreffen.

Nun kommt ja, wie mir wohl bekannt iſt, der Ausdruck Geſetz Chriſti öfter vor, aber wo er erſcheint (wie bei Hus oder bei der Brüder-Unität in ihrer ſpäteren Epoche) wird er entweder zur Bezeichnung des Neuen Teſtaments überhaupt oder des „neuen Gebots" nach Joh. 13, 34, oder des „Geſetzes Chriſti" nach Gal. 6, 2, verwandt. Dagegen kann ich den Begriff des „Geſetzes Chriſti", wie er hier ſowohl bei Staupitz wie bei Denck gebraucht wird, nämlich zum Hinweis auf das Geſetz, das in der Bergpredigt enthalten iſt, nur bei einer einzigen Gemeinſchaft nachweiſen, nämlich bei den altevangeliſchen Gemeinden der früheren und ſpäteren Jahrhunderte. In dieſen Gemeinden aber ſpielt das Geſetz Chriſti in dem angegebenen Sinne eine ſolche Rolle, daß die Lehre von demſelben geradezu als ihre charakteriſtiſche Eigenart gelten muß. Es iſt freilich wahr, daß die Auslegung der Gebote, die ſich in der Bergpredigt finden, unter ihnen nicht immer die gleiche geweſen iſt, und daß gerade hier zwiſchen weit verbreiteten Meinungen und eigentlicher Lehre ſcharf unterſchieden werden muß; aber darin waren alle Richtungen ſtets einig, daß in der Bergpredigt eine Reihe von Geboten enthalten iſt, welche zu den weſentlichſten

Digitized by Google

Theilen des Chriſtenthums überhaupt gehören und daß z. B. das Verbot der perſönlichen Rache, des Schwurs, der Eheſcheidung und der Hinrichtungen darin deutlich ausgeſprochen iſt.[1])

---

Eine weitere ſehr nahe Verwandtſchaft zwiſchen Staupitz und Denck beſteht in einer überaus wichtigen Frage, nämlich in der Auffaſſung über den Werth der Ergebung und Gelaſſenheit und deren Bedeutung neben der Gnade und dem Glauben für die Erlangung des Heils.

Wie ſich der Weg zum Licht in drei Graden oder Staffeln vollzieht, ſo giebt es nach Staupitz auch drei Grade der Ergebung im Leiden[2]). Der erſte Grad wird dadurch gekennzeichnet, daß man die „widerwärtigen Zufälle willig annimmt und geduldig trägt, in der Erkenntniß, daß darin eine Buße eigner Schuld gelegen iſt.“ Der zweite Grad iſt der, wo der Menſch in der Hoffnung, daß das Verdienſt der Leiden Chriſti eine ſündentilgende Kraft beſitzt, ſein Leiden geduldig trägt in der Ueberzeugung, daß ewiger Lohn der Ergebung zu Theil werde. Der dritte und höchſte Grad endlich iſt der, in welchem der Menſch aus Liebe zu Gott und im Hinblick und in der Erinnerung an das unſchuldige Leiden Jeſu Chriſti willigt in Alles, was Gott ihm ſchickt, indem er ſagt und denkt: „Wenn es Dir, o Gott, gefällt, ſo ſoll es mir gleicher Weiſe gefallen und ich will es von Deines Leidens wegen gern und willig tragen“. „Wer ſolcher Geſtalt die bittere Schale der Nuß des Leidens beißen wird, der wird den Kern ganz ſüß und ſchmackhaft finden. Wer ſein Leiden dem Gekreuzigten heimſtellt, dem werden die

1) Daher rührt die Betonung in dem Waldenſer-Katechismus; ſ. v. Zezſchwitz, a. a. O. S. 17 (Fr. 21).

2) Vgl. Knaake a. O. S. 21 u. S. 30.

rechten Früchte des Leidens niemals vorenthalten bleiben. Dieſe Früchte ſind Demuth, Gehorſam und Geduld, die man am höchſten und meiſten findet und ſich holen muß bei dem Demüthigſten, Geduldigſten und Gehorſamſten, bei Jeſus Chriſtus am Kreuz. Wer die Demuth erlangt, der hat auch die Frucht der Demuth, nämlich die Erhöhung, denn wer ſich demüthigt, der ſoll erhöhet werden. Mit dem Gehorſam kommt auch deſſen Frucht, nämlich die Rechtfertigung vor Gott und der Lohn des Gerechtfertigten.

Doch dies Alles fließt nicht aus menſchlicher Natur, ſondern aus der Wirkung und Kraft des Leidens Chriſti.

Ganz ähnliche, aber, wie ich meine, doch mehr geläuterte Gedanken über die Bedeutung der Ergebung im Leiden finden ſich bei Denck.

„Je mehr ſich der Menſch, ſagt er, des Leidens weigert, um ſo mehr verdammt er ſich. Je mehr er ſich ergiebt und demüthigt unter die gewaltige Hand Gottes, um ſo beſſer mag der Herr ſeines Werks bekommen". Doch in dieſem Zuſtand kennt der Menſch in der Regel nur die Gerechtigkeit Gottes, und iſt ſich deſſen nicht bewußt, daß Gott auch allmächtig und barmherzig iſt. Erſt wenn der Menſch des Troſtes der Barmherzigkeit Gottes gewiß wird, bricht eine neue Stufe der Erkenntniß bei ihm an. Dann ſpricht der Menſch: Nun erkenne ich, daß du es wunderbar gut mit mir meinſt in aller Anfechtung und Trübſal. Deine Ruthe und dein Stab haben mich getröſtet (Pſalm 23), hätte ich es vorher gewußt, mir ſollte noch tauſend mal ſo viel Anfechtung nichts zu ſchaffen gemacht haben. Alſo gewinnt der Menſch ein herzliches Wohlgefallen an der Gerechtigkeit Gottes und begehrt ſich mit ihr zu vereinigen mit großem Durſt, alſo daß er darob aller ſeiner Feinde vergißt, Allen, die ihm Leids thaten, will er gern verzeihen. Da wird dann das Herz oder die Seele ganz rein. — Gott iſt von Anbeginn gütig,

das erkennen wir erſt nach aller Betrübniß. Und ſobald dieſe Erkenntniß in uns aufwächſt, ſehen wir, daß nicht wir, ſondern der Geiſt Gottes, der in uns wohnt und wirkt, uns zu dem Vater zurückgeführt hat. Wer auf dieſer Stufe angekommen iſt, der iſt ein Freund Gottes und hat den Frieden und iſt beſeelt von dem herzlichen Verlangen, ſeine Liebe für die Brüder auf das höchſte zu erweiſen. [1])

„Nicht, daß er es von ſich ſelbſt thue, ſondern weil er es von ſeinem Herzoge, Jeſu von Nazareth, alſo erfahren und gelernt hat. Wie das Wort, das von Ewigkeit vom Vater geboren iſt, in demſelben Jeſu gewirkt hat, alſo wirkt es auch in ihm nach dem Maß ſeines Glaubens" (Röm. 12). —

Weiter muß ich einen vierten wichtigen Punkt erwähnen, in welchem ſehr nahe Berührungen zwiſchen Staupitz und Denck ſtattfinden, nämlich in den Auffaſſungen über die Willensfreiheit. Wir haben oben bereits geſehen, daß Staupitz prinzipiell an dem Vorhandenſein eines freien Willens feſthalten zu müſſen glaubte, aber ihm war doch die ſchrankenloſe Freiheitstheorie, wie ſie in der kirchlichen Praxis damals herrſchte, durchaus zuwider und er ſpricht ſich darüber deutlich aus. Seine Schrift: Von der endlichen Vollziehung der ewigen Vorſehung ꝛc. war nicht, wie der Titel vermuthen laſſen könnte, zur Vertheidigung der Willensunfreiheit, ſondern lediglich zur Bekämpfung der herrſchenden Auffaſſungen beſtimmt. Er ſagt: „Etliche glauben, wenn die Fürſehung gepredigt werde, ſo nehme ſie weg den freien Willen, verdamme die Erwählung, reize zum Müßiggehen, ſei eine Urſache eines närriſchen (thörichten) Vertrauens in Gott. Aber auf Glauben, ſie urtheilen unvorſichtig, denn die Predigt der Fürſehung richtet auf die wahre Freiheit, damit uns Chriſtus frei gemacht hat. — Wohl iſt es wahr, daß ſie hinweg

1) Denck, Die Ordnung Gottes und der Creaturen Werk. 1526.

nimmt die Freiheit, ſo die Dienſtbarkeit der Sünde eingeführt hat, und giebt die Freiheit, die uns zu Söhnen Gottes macht. — Denn wer fürſehen iſt, dem gefällt Alles, was Gott wohl gefällt, dem mißfällt Alles, was Gott übel gefällt; mit Gott iſt er allezeit einförmig und deßhalb in ſeinem Herzen aufgerichtet und rein, ein Geiſt mit Gott, dem er allenthalben und in allen Dingen will Gehorſam leiſten; äußerer Dinge und ſein ſelbſt achtet er nicht, hält ſie, als wären ſie nicht, iſt ihm eben eins, Freude, Leiden und Wohlergehen, Sterben und Leben, wenn es nur Alles nach dem Wohlgefallen Gottes geſchieht".

Im J. 1526 veröffentlichte Denck, wie bemerkt, ſeine Schrift über die „Ordnung Gottes und der Creaturen Werk", welche gegen die „falſchen Auserwählten" gerichtet iſt. Das erſte Capitel handelt „Vom Fürwiſſen und der Verordnung Gottes" und von den Erwählten. Denck verbindet mit dieſen Worten ungefähr den Gedanken, den Staupitz mit dem Wort Fürſehung bezeichnet. Die Ueberſchrift des achten Capitels lautet: „Vom freien Willen des Menſchen, der mit Gottes Willen eins iſt" und im Text heißt es: „Glauben iſt dem Worte Gottes gehorchen, es ſei zum Tod oder zum Leben, mit gewiſſer Zuverſicht, daß es zum Beßten weiſe (Hebr. 11). Welcher das thut, dem iſt nicht möglich, daß er irre, wenn er ſchon irret. Er erfüllet das Geſetz Gottes aufs höchſte, wenn er es ſchon bricht. Er ſucht aller Dinge Frommen im Himmel und auf Erden, ihm geſchehe ſelbſt wohl oder weh, darumb hat er auch kein Geſetz mehr (1. Tim. 1), ſonder er ſelber iſt ihm ſelbſt ein Geſetz (Röm. 2), hätte ſein wohl alles Macht, aber nichts zu thun, es nütze denn (1. Corinth. 6), iſt mit Chriſto ſo gar wol eins, wie Chriſtus mit dem Vater (Johan. 17)."

„Dannenher er auch all ſein Thun berechnen kann, daß es alles gut iſt, nicht daß er gantz vollkommen und ohn Gebrechen ſei (Phil. 3), dieweil er noch großen Widerwillen in

ſeinem Fleiſch befindet wider den Geiſt (Röm. 7), doch weiß er, daß ihm auch daſſelbe in der Warheit gut iſt (Röm. 8), und läßt ſich genügen an der Gnade Gottes (2. Cor. 13) und bittet noch täglich für ſeine Sünde (Pſalm 32), ſondern daß er nach der Vollkommenheit ringet, und zum Theil ſchon überwunden hat (Phil. 3). Darum ihn auch der Herr angenommen, und unter die Vollkommnen gezählt hat und fürwahr zu wiſſen thut, daß er ihn von Anbeginn alſo gewollt und erwählet habe. Welches er ihm auch mit ſeinem Geiſt verſiegelt, den er in das auserwählte Herz gegoſſen hat (2. Corinth. 1), alſo daß er unerſchrocken in der Warheit ſprechen mag: Du biſt mein Vater, und ich dein Sohn (Röm. 8, Pſalm 89).

---

In den Kämpfen, welche zwiſchen Denck und den lutheriſchen Predigern zu Nürnberg ausbrachen [1]) — wir werden ſie alsbald kennen lernen — ſpielt die Meinungsverſchiedenheit über die Erkenntnißquellen der religiöſen Wahrheit, beſonders über die h. Schrift, eine erhebliche Rolle. Andreas Oſiander und ſeine Amtsgenoſſen glaubten und lehrten, daß „die h. Schrift unzweifenlich wahr iſt in dem Sinn, den der h. Geiſt, der ſie gegeben, gemeint hat“ und waren überzeugt, daß ſie ſelbſt, bezw. Dr. Martin Luther „in der Art reden, wie ſie es vom h. Geiſt aus der Schrift gelernt haben“. Theoretiſch waren dieſe Theologen Anhänger der ſog. mechaniſchen Inſpirationslehre, thatſächlich aber banden ſie ihre Auslegung an diejenige Auffaſſung, welche Luther vortrug und die wir oben kennen gelernt haben.

Denck war inſoweit mit Oſiander einig als er ebenfalls in

---

1) S. das Gutachten wider Denck, Anlage Nr. 9.

der h. Schrift, die das Gute im höchsten Sinne lehrt, eine Offenbarung des heiligen Geistes erkannte. Allein je mehr er von dem göttlichen Ursprung der Lehren Christi durchdrungen war, um so mehr betonte er doch auch gleichzeitig, daß nur derjenige sie recht verstehen oder auslegen könne, welcher selbst vom Lichte des göttlichen Geistes erleuchtet sei. Dieser Erleuchtung aber kann nur ein reines Herz theilhaft werden und Niemand sollte sich des wahren Lichtes rühmen, der nicht seinen Willen im Einklang weiß mit der inneren Stimme, die ihm befiehlt, das Gute zu thun und das Böse zu meiden.

Diesen Gedanken wiederholt Denck oft und in den verschiedensten Wendungen. Nur der, sagt er, kann den rechten Weg zur Seligkeit *lehren*, der den Pfad der Tugend selbst in Wirklichkeit *wandelt*, den Weg der Nächstenliebe und Selbstverleugnung, den Christus gewandelt ist. Ihr sagt, die heiligen Bücher könne Jeder auslegen, „der die Sprache kann und die Historien weiß, worauf sie sich beziehet" und glaubt mithin, daß menschlichem Verstand die Einsicht in die höchsten Dinge offen stehe. Darauf erwidere ich (sagt er), daß die „weltliche Weisheit" nicht genügt, sondern es ist wahr, was Petrus sagt, daß die Auslegung dem göttlichen Geist zugehört, eben dem Geist, der sie gegeben hat. Wer aber vermeint, dieses Geistes theilhaftig zu sein, der prüfe zuvor sein Herz und seinen Sinn.

Daran aber mögt ihr euch und Andere erkennen: „*Ein böses Herz verräth sich selber mit Hoffahrt und Ungeduld, ein gutes beweiset sich mit Demuth und Geduld*".[1]) Die h. Schrift in ihrem Wortverstand ist nach Denck eine schwankende Grundlage unseres Glaubens; erst unter Mithülfe des

1) Diese Hindeutung auf den Grundgedanken von der *Gelassenheit* oder das wichtigste Gebot des Gesetzes Christi: „Du sollst nicht widerstreben dem Uebel" ist charakteristisch genug.

göttlichen Geiſtes, wie er ſich in guten Menſchen offenbart, kann ſie zur lebendigen Quelle unſeres Glaubens werden. Es iſt derſelbe Gedanke, den er gelegentlich auch in die Worte faßt: „Chriſtum vermag Niemand in Wahrheit zu erkennen, es ſei denn, daß er ihm nachfolge im Leben".

Man wird in Luthers Schriften (abgeſehen von denjenigen ſeiner myſtiſchen Periode) die gleiche Auffaſſung über die Glaubensquellen vergeblich ſuchen: für ihn iſt die heilige Schrift in ihrem von ihm feſtgeſtellten Sinn die Offenbarung ſchlechthin und eine Offenbarung Gottes in dem reinen Menſchenherzen giebt es ſchon deßhalb nicht, weil das Menſchenherz von Grund aus verderbt und ohne jeden Funken eines inneren Lichtes iſt.

Dagegen braucht man die Schriften des Staupitz nur aufzuſchlagen, um ſich zu überzeugen, daß er der Auffaſſung Dencks ſehr nahe ſteht — ſo nah, daß man glauben könnte, Denck habe aus Staupitz unmittelbar geſchöpft.

In den „chriſtlichen und ſittlichen Sentenzen des Herrn Johann von Staupitz", welche einer ſeiner Nürnberger Freunde aufgezeichnet hat, heißt es wörtlich: „Fromm ſein iſt nicht eine kleine Schicklichkeit, d. h. Erleichterung, die h. Schrift zu lernen und zu begreifen; wer in ſeinen eignen Wollüſten lebt, der kann wohl Worte geben, aber keinen genugſamen guten Grund oder Verſtand".[1]) Die heilige Schrift, meint er ebendort, die ſelbſt von reinen Händen geſchrieben iſt, will, daß man ihr mit reinem Herzen nahe; ein unreines Herz wird über den Wortverſtand nicht hinauskommen.

---

Aehnliche Züge von überraſchender Aehnlichkeit zwiſchen Staupitz und Denck treten vielfach zu Tage und wenn auch das Meiſte wohl auf die Benutzung einer gemeinſamen Quelle zurück-

1) Knaake a. a. O. S. 27.

geht, nämlich auf die Schriften der Gottesfreunde, ſo iſt es doch faſt gewiß, daß Denck auch aus den Schriften des Staupitz manche Anregung gewonnen hat.

Indeſſen würde es gleichwohl unrichtig ſein, wenn man in Dencks Schriften lediglich ein Wiederaufleben der Theologie des Staupitz ſehen wollte. Ich ſchweige davon, daß Staupitz neben der deutſchen Myſtik auch aus Quellen wie Auguſtin, der Scholaſtik und der kirchlichen Myſtik geſchöpft hat, deren Einwirkungen man in Dencks Theologie an wichtigeren Punkten kaum wird nachweiſen können.

Weit bedeutſamer iſt, daß in Staupitz' Büchern doch nur das halbe Lehrgebäude der älteren Evangeliſchen, nämlich deren Glaubenslehre oder Dogmatik im engeren Sinn, bei Denck dagegen das ganze Syſtem der früheren Zeiten inſofern wieder zu Tage tritt, als er auch die Gemeinde-Verfaſſung, die Cultusformen und den Gottesdienſt der älteren Parteien nach dem Vorbild der apoſtoliſchen Zeiten erneuert wiſſen will und die Wiederaufrichtung der alten Gemeinden ſich zum Ziel ſetzt.

Es war ein überaus wichtiges Zuſammentreffen, daß in demſelben Augenblick, wo die Vertreter und Wortführer der altdeutſchen Oppoſition, wie Staupitz und Andere, vom Schauplatz abtraten, die alten Bruderſchaften und Ketzerſchulen welche die Träger dieſer Ideen ſeit alten Zeiten geweſen waren, in die Kampflinie wieder einrückten. Es lag in der Natur der Dinge, daß ſie, indem ſie den Kampf aufnahmen, nicht bloß für die ſog. Myſtik in die Schranke traten, ſondern daß jetzt das ganze Programm der alten Oppoſition an die Oeffentlichkeit trat und den Lauf der Dinge in eine neue Entwicklung drängte.

Bereits aus dem Frühling 1522 hören wir von einer Verſammlung der Evangeliſchen — ſo nannten ſich die Männer, welche alsbald den Ketzernamen Wiedertäufer erhielten — auf

dem Lindenhofe in der Schweiz. Es waren 34 Abgeordnete anwesend, und berathen wurde über gewisse Briefe, die von Constanz gekommen waren: „die wollten sie (die Evangelischen) hören und sehen, ob sie die halten müßten oder ob sie anders thun müßten, denn ihr Leutpriester predige".[1])

Die Spuren der Ketzerschulen, denen wir hier begegnen, treten alsbald auch in Augsburg, Straßburg und vor Allem in Nürnberg zu Tage.

In Augsburg hören wir bereits im Jahr 1523 von ihnen[2]); sie hießen dort noch lange, nachdem die Schweizer Theologen den Scheltnamen Wiedertäufer aufgebracht hatten, Gartenbrüder.[3]) Ebendort starben denn auch im folgenden Jahre Hans Koch und Leonhard Meister den Tod für ihren Glauben. Die Quellen, die uns dies berichten, fügen ausdrücklich hinzu, daß diese Männer „ihrer Herkunft nach Waldenser waren und keineswegs die geringsten unter ihnen".[4]) Sie waren die Aeltesten oder Prediger der Augsburger Gemeinde[5]), die mithin bereits damals uns vollständig organisirt entgegentritt, ohne daß die Spättaufe in Uebung gewesen wäre.

In demselben Jahr 1524 veröffentlichte der nachmals als „Wiedertäufer" verrufene Clemens Ziegler zu Straßburg[6]) ein

1) Näheres bei Keller, Die Reformation 1885. S. 400.

2) Vgl. den Auszug aus Christells Ref.-Hist. von Augsburg, S. 81, welcher sich in Msc. Theol. 1775. 4° der Bibl. zu Hamburg befindet.

3) Nach einer mir freundlich zur Verfügung gestellten Vermuthung des Herrn Dr. Fr. Saudvoß in Berlin rührt der Name nicht von Garten (hortus), sondern von garden, d. h. wandern, her. Es sind die „Apostel" gemeint.

4) Tilemann v. Braght, Het bloedig Tooneel or Martelaarspiegel etc. 1685 Thl. II, 1.

5) Dies erhellt aus dem Sendschreiben (bei Braght), welches sie hinterlassen haben.

6) Ueber ihn s. T. W. Roehrich, Clemens Ziegler u. s. w. 1857. Dort heißt es S. 10: „Er hielt sich zu den Wiedertäufern, zu Joh. Denck, Ludw. Hetzer, Jac. Kautz, Joh. Bünderlin (v. Linz), Pilgram Marbeck u. A." Er hat mancherlei kleine Schriften verfaßt.

kleines Buch unter dem Titel: „Von der wahren Nießung beid Leibs und Bluts Christi — und von dem Tauf" u. ſ. w. Darin tritt er entſchieden für die Schriftgemäßheit der Spättaufe ein und ſagt dann wörtlich: „Es iſt wohl möglich, daß ein ander evangeliſch Volk möchte kommen, das die Mißbräuche in der Chriſtenheit würde mit größerem Ernſt abthun denn wir". Das andere Volk — man beachte den Ausdruck Volk, der ungemein charakteriſtiſch iſt — wird hier von Ziegler zu einer Zeit angekündigt, wo es noch keine „Täufer" gab. Wie kommt dieſer Mann zu einer Ankündigung, die ſich nach kaum einem Jahr verwirklichen ſollte, wenn er nicht Fühlung hatte mit den Kreiſen, die ſchon damals die Hoffnung hegten, öffentlich hervortreten zu können?

Nürnberg war, ſeiner Bedeutung entſprechend, ein ſehr wichtiger Punkt und zu ſtillen Zuſammenkünften gerade im Jahr 1524 wegen des Reichstags, der dort Maſſen von Menſchen zuſammengeführt hatte, vorzüglich geeignet. Daher kommt es, daß außer Denck ſchon damals eine Reihe der erſten Führer der Brüder vorübergehend dort anweſend waren: vor Allem Hans Hut[1]), Ludwig Hätzer[2]), Hans Schlaffer[3]) und

1) Dies erzählt Hut ſelbſt, ſ. Ztſch. d. hiſt. Ver. f. Schwaben u. Neuburg 1874 S. 224.

2) Mitte Juni 1524 war Hätzer in Augsburg. Zwinglii Epp. I, 343. Aus der Ausſage Schlaffers (ſ. Beck, Geſchichtsbücher der Wiedertäufer in Oeſtreich-Ungarn 1883 S. 63, Anm. 1) ergiebt ſich, daß Hätzer, Denck und Schlaffer im J. 1524 zu Nürnberg zuſammengekommen ſind. Vgl. Heberle, in den Theol. Stud. u. Krit. 1851 S. 128.

3) van Braght, Het bloedig tooneel of Martelaars-Spiegel 1685 II, 14 ff. — Ottius, Annales Anab. Baſel 1672 p. 46. — Beck, Geſchichtsbücher der Wiedertäufer u. ſ. w., S. 60, S. 63 Anm. 1 und S. 651. — Starck, Geſch. d. Taufe u. d. Taufgeſinnten ꝛc. 1789 S. 200. — Seine Schriften und Lieder ſind zahlreich und verdienten, wieder veröffentlicht zu werden. — Vgl. Goedeke, Grundriß d. deutſchen Nat.-Lit. II², 243. Eine Lebensſkizze von ihm in den Mennonit. Blättern 1885 Nr. 6.

Leonhard Schiemer[1]) — ſämmtlich nachmals Blutzeugen ihres Glaubens.

Nun iſt es wichtig, daß nach zuverläſſigen gleichzeitigen Quellen ſowohl Hätzer wie Hut (von den übrigen fehlen uns einſtweilen die gleichen Beweiſe) Mitglieder jener Gemeinden waren, die man Waldenſer oder Pickarden nannte.[2])

In den Bewegungen, welche alsbald ausbrachen, und die an den Namen des Anabaptismus angeknüpft zu werden pflegen, tauchen die Namen der eben genannten Männer ſtets gemeinſam auf, und die Chroniken der ſpäteren Taufgeſinnten wiſſen von ihnen ſämmtlich zu berichten. Dagegen erzählen uns weder dieſe Chroniken noch die Schriften der zeitgenöſſiſchen Gegner etwas davon, daß Martin Reinhard, ehemaliger Prediger zu Jena, Heinrich Schwertfeger[3]) oder Thomas Münzer, welche im Laufe des J. 1524 ſich ebenfalls vorübergehend in Nürnberg aufhielten, irgend welchen unmittelbaren Antheil an der Erhebung der Gemeinden, die man Täufer nannte, genommen haben.

Wir haben oben den Gegenſatz, welcher zwiſchen den Evangeliſchen und den Lutheriſchen im Jahr 1524 beſtand, aus Hans Sachs' Schriften kennen gelernt und feſtgeſtellt, daß damals der Maler Hans Sebald Beheim zu Sachs Beziehungen beſaß. Bald

---

1) v. Braght a. O. II, 12. — Ottius, Ann. p. 46. — Beck, Geſchichtsbücher S. 61 f. — Ottius kennt nur drei Schriften von ihm, es ſind aber mindeſtens ſechs und dazu ein Lied erhalten. Er war ein wiſſenſchaftlich gebildeter Mann. — Eine Skizze ſeines Lebens in den Mennonit. Bl. 1885 Nr. 9.

2) v. Braght a. O. 1685 II, S. 23 u. 24. „Lodovicus (Hätzer) was van de Gemeynte der Waldensen." Derſ. erzählt, daß Hut „von den alten waldenſiſchen Brüdern geweſen ſei". — Der Chroniſt Joh. Salat beſtätigt dies in Bezug auf Hätzer, indem er ihn „einen der Pickardiſchen" nennt. Archiv f. Schweiz. Ref.-Geſch. I, 21.

3) M. Reinhard wurde durch Rathsdekret vom 17. Dez. 1524 aus Nürnberg verwieſen, nachdem Schwertfeger ſchon am 29. October den Ausweiſungsbefehl erhalten hatte.

zeigte es ſich, daß Mitglieder der Malerzunft, ſowie der Goldſchmiede, der Buchdrucker und der Bauleute den gleichen Standpunkt wie Beheim einnahmen. Wird es wohl Zufall ſein, daß Denck eben dieſen Beheim ſeinen Bruder nennt, den er „in der Wahrheit liebe"?

Wenn wir uns erinnern, daß die Brüder in der Schweiz, wie oben bemerkt, bereits im J. 1522 den Namen Evangeliſche von ſich gebrauchten, ſo fällt auf die Lage der Dinge doch ein merkwürdiges Licht. Wer mögen wohl die Mitglieder jener Partei geweſen ſein, welche Sachs den Lutheriſchen gegenüberſtellt?

Der Anhang der Erſteren läßt ſich, da ſich die Dinge naturgemäß in der Stille vollzogen, heute nur ſchwer überſehen. Doch wiſſen wir, daß die Brüder ſelbſt unter den Geiſtlichen Freunde beſaßen. Es iſt überliefert, daß Hut mit dem Prediger an der Deutſch-Ordenskirche zu S. Jacob, Jac. Dolmann, freundſchaftlich verkehrte[1]), daß ein Deutſchordensherr aus Nürnberg, Namens Leonhard, in aller Form Mitglied der Bruderſchaft und unter den Brüdern Prediger war, daß der damalige Prediger zu Eltersdorf, Wolfgang Vogel, alsbald (26. März 1527) den Märtyrertod erlitt[2]).

---

1) Dolmann hatte ihn gaſtfreundlich in ſeinem Hauſe beherbergt; ſ. Ztſch. d. hiſt. Ver. f. Schwaben und Neuburg 1874 S. 230.

2) Vogel war ein Freund Dolmanns und Hans Huts; vgl. Ztſ. a. a. O. S. 243. — Von Vogels Schrift „Ayn troſtlicher Sendbrief" u. ſ. w. (1526) ſind verſchiedene Ausgaben erſchienen. Die letzte beſorgte Joh. Dan. Herrenſchmidt in Halle 1717 und empfahl ſie als einen ausgezeichneten „lutheriſchen Traktat". Er wußte nicht, daß Vogel als „Wiedertäufer" von dem lutheriſchen Magiſtrat zu Nürnberg hingerichtet war. Im J. 1773 ſchreibt Will: „Es iſt zu verwundern, daß das Buch noch ſo gut evangeliſch abgefaßt iſt, da doch Vogels Irrthümer und Aufruhr ſchon in dem Jahr ausgebrochen waren, da er dies Schreiben herausgab."

Die Umstände fügten es, wie wir oben sahen, daß gerade im Jahr 1524 die Evangelischen schwere Verluste erlitten, und daß der Einfluß der Lutherischen von Monat zu Monat wuchs. Seitdem das Regiment der Stadt wesentlich in der Hand des Lazarus Spengler lag und die Thatsache feststand, daß Luther an mächtigen Reichsfürsten, zumal am Churfürsten von Sachsen, eine starke Stütze gewonnen habe, wiesen alle Erwägungen der Politik wie der Klugheit darauf hin, den Anschluß an Wittenberg zu suchen. Vielleicht lag darin in der That die einzige Möglichkeit, zu praktischen und dauernden Neugestaltungen durchzudringen.

Indessen selbst wenn dieser Entschluß unvermeidlich war, so blieb doch noch die Möglichkeit für den Magistrat offen, innerhalb des nunmehr lutherischen Gemeinwesens die Gleichberechtigung der evangelischen Bekenntnisse zu verkünden und durchzuführen, und eben die Frage, ob die Evangelischen wenigstens zur Duldung gelangen würden, spitzte sich hier zum ersten Mal zu einer folgenschweren Entscheidung zu.

Wo bisher innerhalb des Reiches Maßregeln wider Glaubensabweichungen getroffen worden waren, da war es auf Grund der bestehenden Rechtsverhältnisse geschehen; denn so tief an vielen Orten auch die lutherische Lehre Fuß gefaßt hatte, so war doch eigentlich noch nirgends die förmliche und rechtsgültige Constituirung der lutherischen Kirche erfolgt. Da ging im Jahr 1524 die Reichsstadt Nürnberg mit der formellen Lossagung von der römischen Kirche voran. „In diesem Jahr, erzählen die Nürnberger Chroniken, hat man dem Papst Urlaub gegeben". Nachdem dies geschehen war, galt es, auch in der wichtigen Frage der Glaubensfreiheit neue Rechtsgrundsätze zu schaffen; die Stellung, die das Gemeinwesen in diesem Punkte nahm, war für die Entwicklung der lutherischen Kirche mit oder gegen Luthers Willen von präjudizirlicher Bedeutung.

Wenn die erneuerte Anwendung der alten Theorie auch gegen gemäßigte und chriſtliche Religions-Anſichten in einem lutheriſchen Gemeinweſen zum Beſchluß erhoben ward, ſo war der Keim eines tiefgehenden und verderblichen Zwieſpalts gelegt, und die reformatoriſche Bewegung beraubte ſich ſelbſt eines großen Theils ihrer inneren Kraft und Stärke.

In dieſen Umſtänden liegt die Bedeutung des Prozeſſes, der in der Kirchengeſchichte unter dem unzutreffenden Namen des „Prozeſſes wider die gottloſen Maler" bekannt geworden iſt und der ſchon ſofort nach ſeinem Austrag weit und breit das größte Aufſehen erregte.

Es liegt außerhalb unſerer Aufgabe, hier eine neue Unterſuchung dieſer Vorgänge, deren dieſelben ſehr bedürften, anzuſtellen. Vielmehr kann ich nur einige Andeutungen geben, die ſich, wie ich hoffe, bei anderer Gelegenheit werden vervollſtändigen laſſen.

Man hat den Prozeß bisher viel zu wenig als den Austrag einer Prinzipienfrage und als den Kampf zweier großen Parteien, der er in Wirklichkeit war, betrachtet. Es iſt richtig, daß nur die Führer, vor Allem Joh. Denck, vor Gericht geſtellt, gefangen geſetzt und des Landes verwieſen wurden, aber es iſt falſch, daß es ſich lediglich um perſönliche Meinungsverſchiedenheiten zwiſchen Oſiander und Spengler einerſeits, und Denck andererſeits gehandelt habe.

Dieſelben Kämpfe, welche in Nürnberg etwa im October 1524 ihren Anfang nahmen, wiederholten ſich wenige Monate ſpäter an anderen Orten, vor Allem in Zürich und S. Gallen. Nun wiſſen wir, daß in den letzteren Städten gerade die Zunftſtuben der Handwerker, zumal der Weber, die Mittelpunkte des Widerſpruchs wider die aufkommende lutheriſch-zwingliſche Auffaſſung des Glaubens waren[1]) und daß überall bereits eine

1) E. Egli, Die St. Galler Täufer. Zürich 1887 S. 24.

festgeschlossene Gemeinschaft oder Bruderschaft vorhanden war, welche für ihre besondere Auffassung der Lehre Christi gleiche Berechtigung und religiöse Duldung verlangte.

Die Akten des Nürnberger Prozesses ergeben nun, daß es auch hier die Zunftstuben und die „Liebhaber des Handwerks" waren, welche die Opposition trugen, vor Allem die Gilde der Maler und Bildschnitzer, welche seit alten Zeiten in Nürnberg existirte, und daß auch hier bereits eine feste Bruderschaft bestand, die in Denck einen ihrer Wortführer gefunden hatte. Daher kommt es, daß die Männer, welche in den Prozeß verwickelt waren, sich ausdrücklich als Brüder[1]) bezeichnen und damit den Namen gebrauchen, der innerhalb der Bruderschaft üblich war, und daß die lutherischen Prediger in dem Gutachten, welches sie über Dencks Bekenntniß aufsetzten, ihn als den Vertreter einer bestimmten Partei behandeln, indem sie u. A. in Bezug auf die von Denck vorgenommene Verbreitung seiner Bekenntnißschrift sagen: „Dabei sieht man auch, wie es falsch ist, daß sie (d. h. die Brüder) stets leugnen, sie reden mit Niemand, sie lehren Niemand, sie begehren Niemanden auf ihre Seite zu ziehen".[2])

Die Maßregeln der lutherischen Obrigkeit begannen am 31. October 1524 wider Hans Greifenberger. In der Anklage wider ihn stand unter Anderem, wie oben bemerkt, daß er die Leute zu einer neuen Sekte verführe.[3])

Danach scheint es, daß man die Sekte damals schon als bestehend ansah. Greifenberger hatte eine Schrift über die Frage verfaßt: „Ob das Evangelium seine Kraft von der Kirche habe" und damit die Erörterung über einen Hauptstreitpunkt zwischen den Lutheranern und den Evangelischen eröffnet. Diese

1) S. das Bekenntniß Dencks in Anlage Nr. 8.
2) S. die Anlage Nr. 9.
3) Soden, Beiträge zur Gesch. d. Ref., S. 204.

Schrift erſchien, im Jahr 1524 gemeinſam mit dem mehrfach erwähnten Geſpräch des Hans Sachs.[1]) Am 30. Dez. 1524 ging der Magiſtrat weiter und beſchloß Maßregeln wider den Maler Hans Platner[2]), weil derſelbe, wie es in dem Erlaß heißt, vom Abendmahl ſich „ungeſchickt" geäußert habe.

Alsbald folgten weitere Anklagen und Verhaftungen und zwar zunächſt diejenige des Sebald und Barthel Beheim, dann die des Jörg Penz (der Schüler Albrecht Dürers war), ferner die des Sebald Baumhauer und des Ludwig Krug und auch die Ladung des Schulrektors und Magiſters Joh. Denck, der ſich wie oben bemerkt als Bruder der Gefangenen öffentlich bekannte.

Bei den Verhandlungen, die nun folgten, trat die Perſon Dencks bald in den Vordergrund. Ein erſtes Verhör überzeugte die lutheriſchen Prediger, daß es beſſer ſei, ſchriftlich mit ihm zu verhandeln, und es ward ihm auferlegt, ein Glaubensbekenntniß dem Magiſtrat und den Predigern einzureichen. Dies that Denck etwa in der Mitte des Monats Januar.[3])

Um daſſelbe richtig zu beurtheilen, muß man im Auge behalten, daß es in der Friſt weniger Tage aufgeſetzt iſt und mancherlei Punkte ganz abſichtlich in dunkler und zum Theil ſymboliſcher Sprache andeutet. Man kann dieſelben nur im Zuſammenhang mit ſeinen übrigen Schriften klar verſtehen, und ſchon die Nürnberger Prediger, denen es übergeben ward, hatten daran die Dunkelheit der Ausdrücke zu tadeln. Es liegt außerhalb unſerer Abſicht, hier in eine nähere Erörterung einzutreten;

---

1) Der Titel dieſer Ausgabe lautet: „Underweiſung der ungeſchickten, vermeinten Lutheriſchen, ſo in äußerlichen Sachen zu ergerniß ihres nechſten freventlich handeln." Näheres bei Fr. Schultheiß, Hans Sachs. 1879. (Diſſ.) S. 23 f.

2) Ueber Platner ſ. Anzeiger des Germ. Nat.-Muſeums 1887 S. 71. P. ſtarb 1562.

3) Wir geben die beiden Bekenntniſſe Dencks und das Gutachten der Nürnberger Prediger im Anhang Nr. 8 und 9.

aber bei der Bedeutung, welche der Prozeß gewonnen hat, ist es für unsere Untersuchung, welche zugleich die gesammten Anfänge der Reformation zu verfolgen hat, unerläßlich, die Punkte hervorzuheben, um derentwillen der Kampf der innerevangelischen Richtungen seinen Anfang nahm.

Ich, Johann Denck, heißt es in dem Aktenstück, bekenne, daß ich in der Wahrheit befinde, fühle und spüre, daß ich angeborener Weise ein armseliger Mensch bin, ein Mensch, der allen Schwächen des Leibes und der Seele unterworfen ist.

Dagegen aber spüre ich zugleich in mir den Wunsch und den Willen, aus diesem Seelenzustand innerer Kämpfe den Weg zu einem reineren Leben und zu einer Beseligung, die ich wohl ahnen, aber nicht durch mich selbst erlangen kann, zu finden. Ja, es dünkt meiner Seele so unmöglich, dahin zu kommen, wie es meinem Leib unmöglich ist, in den sichtbaren Himmel zu steigen.

Nun sagt man, durch den Glauben komme man zu diesem Leben. Das lasse ich sein: wie komme ich aber zu dem Glauben, der das Leben giebt, und was heißt das Wort Glauben? Ich habe von Kindheit auf von meinen Eltern den Glauben gelernt [1]) und ich habe viele Bücher gelesen, darin von den Dingen des Glaubens die Rede war. Aber ich habe gefunden, daß jener Glaube meine innere „Armuthseligkeit" nicht mindert oder wegnimmt. Ich wollte gern, daß ich Glauben, das ist Leben hätte. Aber wenn ich heute sagte, ich hätte in diesem Sinne Glauben, so könnte ich mich morgen doch selbst Lügen strafen, d. h. nicht ich, sondern die Wahrheit, die ich in mir zum Theil empfinde. Auf diese innere Stimme will ich, so Gott will, hören und wer mir das nehmen will, dem will ich es nicht gestatten. Soweit ich mich vermesse, aus eignem Vermögen die h.

1) „Der Glaube" bedeutet hier offenbar das apostolische Glaubensbekenntniß.

Schrift zu verstehen, wird sich mir das Verständniß nicht erschließen; soweit mich aber die Wahrheit treibt, soweit verstehe ich sie, nicht aus Verdienst, sondern aus Gnade.

Wenn ich sie nun also (d. h. aus dem Antrieb eines reinen Herzens) lese, so finde ich in ihr zum Theil Zeugnisse, die mir kräftig bestätigen, daß das, was mich treibt, der Geist Christi ist, von dem die heiligen Bücher sagen, er sei der Sohn des Allerhöchsten.

Vom Glauben wage ich nicht zu sagen, daß ich ihn habe und doch sehe ich, daß mein Unglaube vor ihm nicht bestehen kann. Darum spreche ich: Wohlan in Gottes des Allmächtigen Namen, den ich aus dem Grunde meines Herzens fürchte, Herr, ich glaube, hilf meinem Glauben.

Ich halte die Schrift mit Petrus für eine Leuchte, die da leuchtet im Finstern. Doch vermag sie, wie sie denn mit Menschenhänden geschrieben, mit Menschenmund gesprochen, mit Menschenaugen gesehen und mit Menschenohren gehört wird, durch sich selbst die Finsterniß nicht ganz hinweg zu nehmen. Sondern erst wenn der Tag, das unendliche Licht anbricht, wenn der Morgenstern, der Glaube, der das Kommen der Sonne, der Sonne der Gerechtigkeit (d. h. Christi) anzeigt, wenn dieser Stern (sage ich) aufgeht in unserem Herzen, erst dann ist die Finsterniß des Unglaubens überwunden. Das ist in mir noch nicht.

So lange solche Finsterniß in mir ist, ist es mir unmöglich, die Schrift allenthalben recht zu verstehen. Wie aber kann man ohne rechtes Verständniß rechten Glauben daraus schöpfen?

Der Apostel Petrus sagt, daß die Schrift nicht eigner Auslegung sei, sondern daß es dem h. Geist zustehe, sie auszulegen, eben dem Geist, durch den sie gegeben worden ist.

Das ist mein Thun, womit ich eingehe, frei Gott zu Lieb und Ehren und Niemandem zu Leid oder Schande.

Schon in dieſen kurzen Auszügen aus dem Glaubensbekenntniß tritt die Thatſache klar zu Tage, daß das Syſtem, welches Denck vertrat, von der Wittenberger Lehre weſentlich verſchieden war. Mit voller Klarheit wird hier der Gedanke vertreten, daß die Ausſage der inneren Erfahrung oder das chriſtliche Bewußtſein des Einzelnen neben der h. Schrift, doch nicht über ihr, eine Quelle unſeres Glaubens iſt. Während Luther in ſeiner myſtiſchen Periode ebenfalls zwiſchen einem inneren und äußeren Wort unterſchieden hatte,[1]) waren er und ſeine Anhänger um 1525 bereits zu jener Inſpirationslehre zurückgekehrt, welche wir oben kennen gelernt haben und die in dem Satze gipfelt: Es ſteht geſchrieben.

Ebenſo beſtimmt wird von Denck der Satz ausgeſprochen, daß ein Etwas, ein Funke der Wahrheit, ein Trieb zum Guten in jedem Menſchen übrig geblieben iſt, der die Sehnſucht nach einem reineren und beſſeren Leben weckt — ein Satz, an deſſen Stelle die Theologie der lutheriſchen Kirche die Lehre von der gänzlichen Verderbtheit des Menſchen geſetzt hatte.

Endlich aber und vor Allem hielt Denck an der Thatſache feſt, daß es ein unmittelbares Verhältniß Gottes zu den guten Menſchen giebt, daß Gott ohne Mittel äußerer Art bloß durch das innere Licht, das da iſt Chriſtus, den Glauben weckt.

Wenn man das Gutachten der Nürnberger Prediger wider Denck, welches etwa am 15. Januar dem Magiſtrat übergeben ward, durchſieht, erkennt man, daß dieſer Satz beſonders dazu beigetragen hat, den Beſchluß des ſtaatlichen Einſchreitens herbeizuführen. Die Prediger ſagen: „Das iſt ein Betrug und Liſt, wie dieſe Propheten pflegen zu handeln. Es iſt wahr, Gott giebt den Glauben, er giebt ihn aber durch Mittel des Gehörs, wie oben gezeigt iſt. Das Gehör kommt aus dem Predigen oder Schreiben; alſo bleibt Gott der Werkmeiſter und die Schrift

1) Näheres bei Hering, Die Myſtik Luthers Leipzig 1879. S. 149.

oder das Predigtamt das Werkzeug, und so wenig ein Werkmeister ohne Werkzeug etwas vollenden kann, so wenig will Gott den Glauben geben denen, die seine Schrift oder Predigt verachten."

Es ist merkwürdig, daß gleich hier, wo die Parteien zuerst aufeinanderstießen, die Gegensätze in voller Klarheit zu Tage treten. Wir haben oben gesehen, daß Luther in den Prozeß der Vereinigung der Seele mit Gott die h. Schrift als vermittelndes Glied wieder eingeschoben, den Glauben daran als die zur Erlangung der Seligkeit nothwendige Leistung und die Prediger als das unentbehrliche Werkzeug zur Erlangung des Glaubens hingestellt hatte. Es war natürlich, daß die Anhänger der Glaubenslehre der altevangelischen Gemeinden, welche die Seligkeit allein an den Glauben und die Gnade, nicht aber an irgend ein Werkzeug gebunden wissen wollten, darin einen Abfall von der unter ihnen überlieferten Auffassung und eine Wiederanknüpfung an die Lehren der römischen Kirche erkannten.

Eben in jenem Gutachten ward weiter erklärt, daß die Prediger zwar bereit seien, ferner in dieser Sache zu verhandeln, daß sie aber eine solche Verhandlung für unnütz ansehen müßten und ihren Gegenbericht auf das Bekenntniß daher nicht (wie ursprünglich beabsichtigt war) dem Angeklagten, sondern der Obrigkeit einzureichen sich entschlossen hätten. Angesichts der Nutzlosigkeit weiterer Erörterungen erwarten die Prediger (wie sie am Schluß sagen), daß die Obrigkeit, wie es ihr von Amts- und göttlicher Ordnung wegen gebühre, Einsehen thun werde, damit die Verklagten „ihre giftigen Irrthümer (was sie doch nicht unterlassen) nicht weiter unter das Volk ausbreiten."

Die erste Folge dieses Gutachtens war, daß am 18. Januar ein Rathsbeschluß erfolgte, welcher besagte, daß die Sache der gefangenen Maler ruhen zu lassen sei, bis die Angelegenheit Dencks erledigt wäre. Hiermit wurde diese Sache von der der

Maler getrennt, und da außerdem etwa am 25. Januar ein theologiſches Gutachten abgegeben ward, worin ſtand, daß Denck niemals „die Obrigkeit als ſeine Herrn verneint" habe und daß „er in ſeiner Opinion bei weitem nicht ſo gottlos wie dieſe Leute (die Maler) geweſen ſei,"[1]) ſo ſind diejenigen, welche aus der angeblichen Gottloſigkeit der Maler (die ich indeſſen beſtreite[2]) die Ausweiſung Dencks erklären wollen, nicht im Rechte.

Wir kennen die Ereigniſſe nicht, welche ſich zwiſchen dem 18. und 21. Januar vollzogen; genug, am letztgenannten Tage erfolgte das wichtige Dekret, worin befohlen ward, daß Denck wegen der „unchriſtlichen Irrthümer", die er hege, vor Sonnenuntergang die Stadt zu verlaſſen habe und mit ewiger Verbannung zu beſtrafen ſei, widrigenfalls ihm „nachgetrachtet und er an ſeinem Leib geſtraft werden ſolle."[3])

Es war, wie oben bemerkt, ein überaus folgenreicher Beſchluß und in der Bewegung, die er nicht nur in Nürnberg, ſondern an vielen Orten Deutſchlands hervorrief, als er bekannt wurde, ſpiegelt ſich ſeine Bedeutung wieder. Er war das Zeichen, daß der offene Kampf zwiſchen denjenigen Evangeliſchen, welche an der Lehre der älteren Parteien feſtzuhalten entſchloſſen waren, und der neuen Kirche von letzterer mit Hülfe der Staatsgewalt begonnen worden war, und weit und breit ging das Vorgefühl ſchwerer Kriſen durch die Nation.

---

1) S. Kirchengeſchichtliche Studien. Leipzig 1888 S. 249.

2) Melanchthon ſpricht ſich im Comment. in Officia Ciceronis über die Frage aus: Num Magistratus punire possit errores mentis und ſagt dabei: „Erant Norimbergae pictores, qui, cum haberent enthusiasticas opiniones et imaginationes de violentis raptibus, passim dicebant, se nondum credere symbola, sed exspectare violentos raptus. Hos senatus jussit ex urbe discedere, nolens habere cives professione publica negantes, se credere symbola, ac juste fecit senatus." Wo iſt hier von Gottloſigkeit, Aufruhr u. ſ. w. die Rede? Melanchthon war ſelbſt um jene Zeit in Nürnberg, kann alſo als ein guter Gewährsmann gelten.

3) Keller, Denck. Lpz. 1882 S. 249.

Es war natürlich, daß die Männer und die Glaubenslehren, welchen in Nürnberg der Stempel der Gefährlichkeit und Gottloſigkeit aufgedrückt worden war, ein für alle Mal bei denjenigen, welche dem Beiſpiel Nürnbergs zu folgen pflegten oder ſich mit Nürnberg in der Auffaſſung des lutheriſchen Glaubens eins wußten, in die Acht erklärt wurden. Das Gemeinweſen, welches die Männer aufnahm und ſchützte, die in Nürnberg des Verbrechens der Ketzerei ſchuldig erklärt worden waren, ſtellte ſich in einen naturgemäßen Gegenſatz zu der mächtigen Reichsſtadt und zu der lutheriſchen Lehre, wie ſie dort geübt und aufgefaßt wurde.

In der That ſehen wir Denck und ſeine Freunde von nun an überall, wohin ſie kamen, in Baſel, Zürich, St. Gallen, Worms, Augsburg, Straßburg u. ſ. w. gerade von den lutheriſchen oder zwingliſchen Parteigängern als *ſtaatsgefährliche* Männer behandelt, und das Zeugniß, welches die Nürnberger Theologen nach ſeiner Ausweiſung vertraulich ausſprachen, daß er *niemals* die Obrigkeit und ſeine Pflicht wider ſie „verneint" habe, half ihm nichts, weil im Gegentheil überall das falſche Gerücht vor ihm herlief — er beſtätigt dies ſelbſt in einem Brief an den Magiſtrat von Augsburg [1]) —, daß er aus Nürnberg wegen aufrühreriſcher Beſtrebungen ausgewieſen worden ſei.

Wir beſitzen ſeitens der Männer, die bis zum J. 1525 in Nürnberg freundſchaftlich mit Denck verkehrt haben, vor Allem ſeitens Pirkheimers, Aeußerungen über die Ausweiſung und deren Gründe. Darin wird mit keinem Wort auf Münzer Bezug genommen; vielmehr ſchiebt Pirkheimer dem Oecolampad, (als deſſen Schüler er den Denck mit Unrecht betrachtet) und ſeinen Lehren die Schuld an der Kataſtrophe zu. Wolfg. Capito, der von Nürnberg aus unterrichtet worden war, hatte erfahren,

1) Keller, Hans Denck. S. 250.

daß der Grund der Ausweiſung in antitrinitariſchen Auffaſſungen gelegen habe. Es gingen offenbar verſchiedene Verſionen um, aber die Behauptung, daß Denck als Münzerianer verbannt worden ſei, fand von vornherein in den Kreiſen der Unterrichteten keinen Glauben.

Um die Ereigniſſe zu verſtehen, muß man bedenken, daß wenige Monate nach den Nürnberger Vorgängen die Bauern unter Berufung auf die „evangeliſche Freiheit" und auf Luthers Schriften ſich erhoben. Man weiß, daß einzelne Führer dieſer neuen Erhebung ebenſo wie Staupitz und Denck aus der Schule der Myſtik hervorgegangen waren, und es war für eine geſchickte Polemik nicht ſchwer, die Berührungspunkte, die in der That vorhanden waren, derart in den Vordergrund zu ſchieben, daß die Verſchiedenheiten ganz überſehen wurden.

In der ungeheuren Aufregung jener Jahre war jede Neuerung, welche ſich nicht bereits feſtgeſetzt hatte (wie die lutheriſche in Sachſen und die zwingliſche in der Schweiz), ſowohl der römiſchen Kirche wie den Anhängern Luthers verdächtig. Wenn es den Vertretern der altevangeliſchen Glaubenslehre nicht gelang, einen oder mehrere geiſtige Führer von großer und anerkannter Autorität zu gewinnen, Führer, welche das Schiff der Gemeinſchaft während eines längeren Zeitabſchnitts durch die Klippen zu ſteuern vermochten, ſo war ſie ſchwerlich im Stande, ihre Berechtigung und Eigenart zur öffentlichen Kenntniß, geſchweige denn zur öffentlichen Anerkennung zu bringen.

Sobald das Auftauchen der neuen Partei bekannt wurde und ſobald es verlautete, daß deren Anhänger weder römiſch-katholiſch noch lutheriſch ſein wollten, waren die Vertreter beider Richtungen mit Eifer bemüht, ihrer Ausbreitung entgegenzutreten. Als beſtes Mittel für dieſen Zweck galt es damals, wie uns ein Zeitgenoſſe belehrt, die Gegner ſofort bei ihrem erſten Auftreten als verdächtige und vertrauensunwürdige Perſonen der Oeffent-

lichkeit anzugeben,[1]) und indem danach verfahren ward, geſchah es, daß weit und breit alsbald die häßlichſten Verleumdungen auftauchten.

Es war ein ſchweres Unglück, daß ſich vom erſten Augenblick an in die Kämpfe, welche mit den Nürnberger Ereigniſſen innerhalb der Evangeliſchen ausbrachen, das Gift falſcher Anklagen einſchlich. Die ſachlichen Gegenſätze, welche ſeit der Wendung, die die Dinge in Wittenberg nahmen, unvermeidlich geworden waren, erhielten dadurch eine furchtbare Verſchärfung und ſteigerten ſich allmählich bis zu dem Punkte, den der Kampf in den Unruhen, die ſich an den Namen der „Wiedertäufer" knüpfen, erreichte. Es iſt bekannt, daß die Schuld für dieſe Verſchärfung bisher auf die Schultern derer gelegt zu werden pflegte, welche in dem großen Kampfe der ſchwächere Theil und die um des Glaubens willen Verfolgten, nicht aber die Verfolger, geweſen ſind.

Wie dem auch ſein mag, ſo iſt doch gewiß, daß nach den Nürnberger Ereigniſſen der offene Bruch zwiſchen den Lutheriſchen und den Gemeinden oder „Ketzerſchulen", deren Führer im Sommer 1524 in Nürnberg geweſen waren, unabwendbar war.

Um die Wende der Jahre 1524/25 trat das entſcheidende Ereigniß ein: die Gewaltmaßregeln machten wie ein Lauffeuer die Runde durch die Gemeinden und eine lebhafte Bewegung ward aller Orten bemerkbar. Man war in den Kreiſen der Brüder weit entfernt von Muthloſigkeit; vielmehr ward die Losſagung von der neuen Kirche beſchloſſen, und gerade in denſelben Wochen, wo in Zürich die Nachricht von den Nürnberger Vorgängen einlief, ward durch die öffentliche Einführung der Spättaufe das Signal zur offenen Trennung gegeben.

1) S. den Brief Oecolampads an Blaurer vom Februar 1527, wo es von den Gegnern der neuen Kirche heißt: „Nam si ab initio recte describuntur populo, nemo illis fidem habet." Vgl. Herzog, Das Leben Oecolampads II, 291.

## Neuntes Capitel.

# Der Beginn der Reformation und die Ketzerschulen.

Die „Ketzerschulen" diesseits und jenseits der Alpen um das Jahr 1515. — Der internationale Zusammenhang der Gemeinden. — Die Brüder am Niederrhein und ihre „Synagogen". — Adolph Clarenbach. — Die Namen der Brüder im Volksmund vor und nach 1525. — Neue Sekten-Namen. — Der Gemeindebegriff und die „Gewalt des Amts". — Woher stammt die Gewalt des Amts unter den ersten Täufern? — Wahl und Sendung. — Das römisch-katholische Lebensideal.

Um das Jahr 1515 und früher gab es in den Alpenthälern Piemonts und Südfrankreichs Christen-Gemeinden, welche die Jurisdiktion der römischen Kirche nicht anerkannten. Unter dem Druck der Ketzer-Gesetze hatten diese Gemeinden — die Gegner pflegten sie Waldenser zu nennen — die öffentliche Loslösung von der römischen Kirche und die Einführung derjenigen heiligen Handlungen, welche sie für schriftgemäß hielten, nicht verwirklichen können, und so begnügten sie sich nothgedrungen mit der Aufrechterhaltung der apostolischen Gemeinde-Verfassung und mit stillen Andachten, nahmen im Uebrigen aber an dem Gottesdienst der römischen Kirche Theil, falls sie dazu gezwungen wurden.

Was um und nach 1515 in jenen Gegenden der Fall war, das traf auch auf die Schweiz, das Reich, England und Böhmen zu. Diesseits der Alpen gab es genau ebenso wie jenseits derselben um die genannte Zeit Ketzerschulen (wie sie in den Urkunden genannt werden), welche ihre eignen Prediger und eignen Gottesdienst besaßen, im Uebrigen aber in ungelöster äußerer Verbindung mit der römischen Kirche verharrten.

Der Name Schule diente im ganzen Mittelalter und selbst noch im 16. Jahrhundert zur Bezeichnung einer kirchlichen Sondergemeinde[1]), nicht eines Vereins, und es wird daher bis zum Beweise des Gegentheils als dargethan gelten müssen, daß in der Zeit, wo diese Schulen in den Akten vorkommen — und sie begegnen uns vor und nach dem Jahr 1517 — anverschiedenen Orten Gemeinden vorhanden waren, Gemeinden, die sich als rechtsgültig constituirt ansahen und gemäß ihrem Kirchenbegriff ansehen konnten, obwohl die Ceremonien, die sie als schriftgemäß betrachteten, bei ihnen nicht in öffentlicher Uebung waren.

Die „Schulen" in der Schweiz treten uns um das J. 1522 bereits in einer festgeschlossenen äußeren Verbindung entgegen, die, wie die Akten beweisen, längst vor dem genannten Jahr geschaffen worden sein muß. Die erste Versammlung der Brüder, von der wir hören, hatte zu Baden stattgefunden.[2])

Die Organisation scheint zunächst nur die Schweizer Schulen umfaßt zu haben. Indessen bestanden vom ersten Augenblick an auch Beziehungen zu den Brüdern, die jenseits der Alpen wohnten; denn unter den Mitgliedern der Ketzerschulen, welche in den Akten vorkommen, erscheint auch ein gewisser Valentin Gredig als Diener des Worts, von dem ausdrücklich bezeugt wird, daß er aus Savoyen stamme; auch aus der italienischen und französischen Schweiz nahmen Brüder an der Bewegung Theil.

Man hat, wie ich glaube, viel zu wenig beachtet, daß drei der hervorragendsten Führer der „Spiritualen", nämlich die Graubündner Jörg von Bonaduz[3]) (der bald unter dem volks-

1) Vgl. A. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel. Lpz. 1884 S. 134.
2) Näheres bei Keller, Die Reformation u. s. w. Lpz. 1885 S. 400. Der „Leutpriester" ist wahrscheinlich Ulrich Zwingli.
3) Vgl. Egli, Die St. Galler Täufer. S. 20.

thümlichen Namen Jörg, der Blaurock, bekannt wurde) und Andreas Caſtelberger, genannt auf der Stülzen[1]), ſowie der Sohn des St. Galler Zunftmeiſters Wolfgang Schorant, gen. Ulimann, lange Zeit in Chur gelebt haben, wo damals die großen Alpenſtraßen, die aus Italien in das Reich führten, ſich trafen, und welches den Stapelplatz für den Handel mit Oberitalien bildete.

In dieſem Bündner-Lande, wo die rhätoromaniſche Sprache vorherrſchte und ein ſtarker Bruchtheil der Bevölkerung italieniſch war, war man gewohnt, mehr den geiſtigen Anregungen, die von der Lombardei und Piemont aus hierher drangen, Folge zu geben, als Belehrung von Niederdeutſchland oder Sachſen zu empfangen, und ſo gewiß es iſt, daß die Züricher Ereigniſſe unter dem Einfluß der Erſchütterungen, die von Wittenberg aus das Reich durchzuckten, ſich vollzogen haben, ſo ſicher iſt, daß die Männer, die vom erſten Tage ihres öffentlichen Auftretens an den Wittenberger Gelehrten in den wichtigſten Punkten widerſprachen, nicht durch Luther oder Melanchthon ihre vornehmſten Anregungen erhalten haben können.

Es iſt in dieſen Dingen ſchwer, zur vollen Klarheit zu gelangen, bevor die Ketzergeſchichte Norditaliens und der Schweiz nicht beſſer aufgehellt iſt. Die Lombardei und Oberitalien überhaupt, wo die Heimath der nordeuropäiſchen Tuchmacherei zu ſuchen iſt, war ſeit Arnold v. Brescia († 1155) auch die Heimath bibelgläubiger Ketzer, und als die ſogenannten Waldenſer im J. 1218 eine ihrer Synoden nach Bergamo einberiefen, hatten ſie dieſen Ort ſicherlich aus keinem anderen Grund gewählt, als weil dieſe Stadt und ihre Umgebung einen der geiſtigen Mittelpunkte ihrer Partei bildete.

1) Ueber ihn und die „Schule“, der er ſchon ſeit 1522 vorſtand, ſiehe E. Egli, Die Züricher Wiedertäufer. 1878 S. 15.

Der internationale Zuſammenhang der Gemeinden, wie wir ihn im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert beobachten können, war um das J. 1500 noch keineswegs gebrochen. Aus einer neuerdings erſchloſſenen Quelle haben wir über denſelben eine ganz merkwürdige Aufklärung erhalten.

Im Archiv der reformirten Gemeinde zu Emmerich findet ſich eine alte Chronik,[1]) die folgende Nachrichten enthält:

„Schon 126 Jahre vor der Reformation Luthers (alſo 1391) haben evangeliſche Glaubensgenoſſen Deutſchland und auch unſere Gegenden bewohnt; wovon noch Nachkommen zu der Zeit lebten, als ſich an dieſer Stelle (d. h. zu Emmerich) eine proteſtantiſche Gemeinde feſtſetzte. Im Jahr unſeres Herrn 1391 wurden in Sachſen und Pommern mit wohlbedachtem Rath und Vorſatz vierhundert und dreiundvierzig Waldenſer gefangen genommen,[2]) die alle bezeugten, den Dienſt Gottes zu vollbringen und darin ſo zu verharren, wie ſie es aus ihrer Väter Mund verſtanden hätten, und daß auch Lehrer aus Böhmen dahin gekommen ſeien, ohne aufgehalten zu werden. Viele haben in jener Zeit das Sachſenland räumen müſſen und haben ſich an verſchiedenen Orten niedergelaſſen, auch hier in unſerem cleviſchen Land, freilich mit Vorſicht um der Gefahren willen, denen ſie überall ausgeſetzt waren, wo ſie nicht im Geheimen beſtanden.[3])

1) Sie führt den Titel Kort Verhaal van den Aanvang en verderen Bloy onser Emmeriksche Gereformeerde Gemeente. Alles out oude Gedenkschriften en Boeken byeen gezamelt. Näheres in dem Aufſatz Vielhabers in Bd. VII der Theol. Arbeiten aus d. rhein. Wiſſ. Prediger-Verein, hrsg. v. Everisbuſch. Bonn 1886 S. 91 ff.

2) Ueber dieſe Verfolgung der Waldenſer in der Mark Brandenburg und Pommern, ſ. W. Wattenbach, Ueber die Inquiſition gegen die Waldenſer in der Mark Brandenburg und in Pommern. Abhdlg. d. K. Preuß. Akad. d. Wiſſ. 1886.

3) Die Stelle lautet: Viele hebben tho dier tied dat Sassenland moiten rumen und hebben sich oiveralle niedergezettet, oick hier in uns Cleefsland, bedectelick omb der perikelen wille, die sy oiveralle, doch

Unter dieſen befand ſich auch ein gewiſſer Noël aus der Verwandtſchaft der Voreltern des Herrn Stephan Noël, Pfarrherrn zu Angrogne. Dieſer Pfarrer hat noch im Jahr 1460[1]) gelebt und er hat viel ausgeſtanden unter der Verfolgung des Grafen de la Trinité, welcher mit ſeinen Henkern nach Angrogne gekommen war, um mit Feuer und Schwert ſämmtliche gläubige Brüder und ihren Gottesdienſt zu verfolgen und zu dämpfen. Auch haben ſie die gräuliche Verfolgung und Metzelei, welche Papſt Innocenz, der achte dieſes Namens, im Jahre unſeres Herrn 1488 durch ſeine Schergen unternahm, zu erdulden gehabt. Der Bluthund Albert de Capitaneis (Albert Catanée) nahm ſeinen Weg mit ungefähr 1800 Mann gegen die gläubigen Waldenſer und zog in die Thäler von Angrogne, Luſerna, Pérouſe, (St.) Martin, Valcluſon und Pragela, um alle zu martern und zu morden. Viele ſetzten ihr Heil in die Flucht. — Unter den Entkommenen waren Viele, die ſich wie die Voreltern nach Sachſen und hernach bis an den Rhein (und) nach Weſtfalen begaben. Bei dieſen war auch ein Noël, welcher ſeinen Namen um der Verfolgung willen in Ney oder beſſer Noy geändert hat; deſſen Nachkommen haben hier zu Emmerich gewohnt und ſind bei Aufrichtung unſerer Gemeinde auch Mitglieder geweſen und haben zur Unterſtützung der Kirche viel gethan".

Aus dieſen Aufzeichnungen, welche etwa um die Mitte des 16. Jahrhunderts gemacht ſind, und die, wie die Chronik ſagt, aus dem Beſitz einer Verwandten des im Jahr 1488 an den Rhein geflüchteten Noël herrühren, erhellt, daß die Gemeinden am Niederhein bereits mindeſtens im J. 1391 beſtanden, daß ſie damals aus der Mark Brandenburg und 1488 aus

---

nicht secretelick utgezettet waren. Wahrſcheinlich ſind die Worte doch nicht secretelick an das Ende zu ſetzen und in dem obigen Sinn zu verſtehen.

1) In der Handſchrift ſteht: Ao. Cr. 1560. Es ſoll aber offenbar 1460 heißen.

Italien Zuzug erhielten und daß ſie um das J. 1517 noch beſtanden.

Wenn man die Anfänge der Reformation am Niederrhein betrachtet, wie wir ſie aus anderen Quellen kennen, ſo ergiebt ſich, daß die erſten Mittelpunkte der Bewegung von den Gegnern als Judenſchulen oder Synagogen[1]), d. h. Ketzerſchulen, bezeichnet und daß deren Mitglieder einige Jahre ſpäter als Täufer verfolgt wurden, ja es erhellt ſogar aus den Chroniken, daß unter den nächſten Freunden jener Mitglieder der Ketzerſchulen um 1522 ebenſo wie um 1488 Franzoſen eine Rolle ſpielen.[2])

Ebenſo wie in den Schweizer Bergen und am Niederrhein erſcheinen in Tyrol frühzeitig die alten Ketzer wieder an der Oberfläche. In Kitzbüchel iſt die Gemeinde ſchon 1522 nachweisbar; ihr Prediger war damals Thomas Herman, der im J. 1527 ebendort den Märtyrertod erlitt.[3]) Auch in den großen oberdeutſchen Städten, wie in Nürnberg, Augsburg, Straßburg laſſen ſich ihre Spuren um dieſelbe Zeit erkennen.

Heinrich Bullinger bezeugt, daß die Männer, welche ſeit dem J. 1525 von den Gegnern Täufer oder Wiedertäufer genannt wurden, vorher „Spirituöſer" geheißen hätten.[4]) Aber

1) In der Schweiz wurde zur Verhöhnung der Ketzer, die ſich in den Ketzerſchulen zuſammenfanden, das „Judenlied" geſungen. Vgl. E. Egli, Aktenſammlung ꝛc. Zürich 1879 S. 85.

2) Ueber die „Synagogen" am Niederrhein ſ. Goebel, Geſch. d. chriſtl. Lebens. 1849 I, 123. E. Demmer, Geſch. der Ref. am Niederrhein. 1885 S. 3. C. Krafft, Die Geſchichte der beiden Märtyrer der evang. Kirche Adolf Clarenbach und Peter Flieſteden. Elberf. 1886 S. 22 f. Eben hier bezeichnet Krafft es als unerklärt, auf welche Weiſe Clarenbach mit den Franzoſen in Verbindung gekommen iſt. Die Erklärung liegt in dem erzählten internationalen Zuſammenhang der „Ketzerſchulen". — Daß Clarenbach nicht Märtyrer der evangel. Kirche im heutigen Sinne dieſes Wortes, ſondern der Täufer war, ſ. bei Joſ. Beck, Geſchichtsbücher der Wiedertäufer. Wien 1883 S. 37.

3) Beck, Geſchichtsbücher der Wiedertäufer u. ſ. w. S. 56 Anm. 1.

4) Bullinger, Der Widertäuffer Urſprung u. ſ. w. 1560 Bl. 10b.

er verſchweigt, daß weit über das Jahr 1525 hinaus, ja durch das ganze ſechzehnte Jahrhundert, im Volksmund dieſelben Namen zur Bezeichnung der ſog. Täufer gebraucht zu werden pflegten, welche ſeit Jahrhunderten für die „Waldenſer" üblich waren. Noch im J. 1589 werden die „Täufer" Katharer, Grubenheimer, Spiritualen, Euchiten, Libertiner, Adamiten, Enthuſiaſten, apoſtoliſche Brüder, Sabbatarier u. ſ. w. genannt und folglich doch in gewiſſem Sinn mit denjenigen Gemeinden identificirt, welche ehedem dieſelben Namen trugen.[1])

Während aus dieſer Thatſache demnach erhellt, daß der gemeine Mann, zumal die Bürger in den Städten (das heißt gerade diejenigen Volkskreiſe, welche die Brüder aus unmittelbarſter Berührung kannten) keine weſentlichen Unterſchiede zwiſchen den „Brüdern" des 15. und des 16. Jahrhunderts wahrzunehmen vermochten, bezeugt der Umſtand, daß die gelehrten Theologen, welche den neuen, ganz unzutreffenden Ketzer-Namen Anabaptiſten erfanden, eine „neue und unerhörte Sekte" vor ſich zu haben meinten.

Ich will es dahin geſtellt ſein laſſen, wie weit jene Theologen dies wirklich meinten, oder glaubten, es meinen zu müſſen; jedenfalls iſt aber ſoviel gewiß, daß die Behauptung, wonach eine neue und unerhörte Sekte plötzlich aufgetaucht ſei, ein vorzügliches Kampfmittel darſtellte und daß dieſe Angabe zugleich die Folgerung in ſich ſchloß, daß die „Ketzerſchulen", welche vor dem J. 1525 exiſtirten, keine Gemeinden, ſondern Vereine geweſen ſeien. Und in der That iſt es richtig, daß nach dem Kirchen- und Gemeinde-Begriff, wie jene Theologen ihn faßten, die Brüder keine Gemeinden beſeſſen haben, aber es iſt

1) S. Gründliche, kurtz verfaßte Hiſtoria. Von Münſteriſchen Widertäufern u. ſ. w. durch Chriſtoffen Erhard. München 1589.

nicht minder ſicher, daß die Mitglieder der Ketzerſchulen im Sinn ihrer eignen Gemeinſchaft und im Sinn der altchriſtlichen Zeiten wirkliche Gemeinden bildeten, da ſie gemäß der „Ordnung Chriſti“ organiſirt waren und kraft der Handauflegung Biſchöfe, Prediger und Diakonen beſaßen.

Man kann die Entwicklungen, welche ſich vor und nach dem J. 1517 vollzogen, am beſten verſtehen, wenn man gewiſſe ähnliche Ereigniſſe, die etwa hundert Jahre ſpäter eintraten, damit in Vergleich ſtellt.[1]) Als im J. 1609 das Haus Hohenzollern am Niederrhein zur Herrſchaft gelangte und die Gewiſſensfreiheit dort verkündet wurde, tauchen plötzlich an zahlreichen Orten, wo bis dahin alles katholiſch zu ſein ſchien, evangeliſche, meiſt reformirte, Gemeinden auf. Es läßt ſich geſchichtlich nachweiſen, daß dieſe Gemeinden keineswegs erſt im J. 1609 ſich gebildet haben, ſondern als „heimliche Gemeinden“ ſchon lange Zeit vorher beſtanden. Unter dem Zwang aber, unter dem ſie lebten, hatten ihre Glieder ſich äußerlich meiſt katholiſch gehalten, ohne daß ſie deßwegen glaubten, ihre Eigenſchaft als evangeliſche Gemeinden aufzugeben und ohne daß es bis jetzt einem Kirchenhiſtoriker eingefallen wäre, ihr Vorhandenſein im 16. Jahrh. zu leugnen.

Was im J. 1609 am Niederrhein erfolgte, das geſchah um das J. 1517 in gewiſſer Weiſe in ganz Deutſchland: Luther verkündete unter dem Beifall faſt der geſammten öffentlichen Meinung die Freiheit des Glaubens und des Gewiſſens und wenn auch nicht rechtlich, ſo war doch thatſächlich in einzelnen Ländern auf einige Jahre für jede Partei die Möglichkeit zu freier Meinungs-Aeußerung und freier Uebung des Gottesdienſtes gewonnen.

---

1) Vgl. darüber Keller, Die Gegenreformation in Weſtfalen und am Niederrhein. Bd. II. (1585—1609) Lpz. 1887. S. 4 ff.

Es ist bis jetzt, soviel mir bekannt geworden ist, von keinem einsichtigen Forscher bestritten worden, daß zwischen der Glaubenslehre und der Gemeinde-Verfassung der Brüder, die bis zum J. 1525 allgemein Spiritualen, Waldenser u. s. w., und seitdem von einigen gelehrten Theologen „Täufer" oder „Wiedertäufer" genannt wurden — sie selbst nannten sich nach wie vor Christen, Gemeinden Christi oder evangelische Christen, ihre Gemeinschaft aber bezeichneten sie als Brüderschaft — eine sehr große Uebereinstimmung vorhanden ist. Allein viele Kirchenhistoriker haben gemeint, diese Uebereinstimmung beweise nicht, daß wir dieselben Gemeinden in zwei verschiedenen Entwicklungsstufen ihrer Geschichte vor uns haben, sondern sie beruhe auf der Thatsache, daß die Waldenser bibelgläubige Christen gewesen seien, und daß die „Täufer" ebenfalls den engsten Anschluß an die heiligen Schriften sich zum Gesetz gemacht hätten. Die Benutzung der gleichen Quelle habe, so meint man, naturgemäß die gleichen Lehren und die gleichen Einrichtungen bei beiden Gemeinschaften zur Folge gehabt.

Man kann dem gegenüber fragen, ob wirklich alle Männer, die sich den engen Anschluß an die Bibel zur Richtschnur genommen haben, zu den gleichen Ergebnissen bezüglich des Inhalts derselben gekommen sind; die Thatsache, daß Luther, der doch gewiß auch auf die Bibel sich stützt, zu ganz anderen Resultaten gekommen ist als die Täufer, und Zwingli zu anderen als Luther, und Calvin zu anderen als Zwingli u. s. w. spricht nicht für diese Theorie. Nehmen wir indessen einmal an, daß diese Hypothese über den Ursprung des sogenannten Anabaptismus, richtig sei. Aber was ist denn damit erklärt? Man kann wohl glaublich machen, daß die gemeinsame Benutzung der Bibel auf verwandte Ideen führt. Hier aber handelt es sich nicht bloß um eine innere Verwandtschaft, sondern um eine Uebereinstimmung in allen Grundgedanken, ja oft in allen Einzel-

heiten des Syſtems. Iſt es denkbar und giebt es irgend einen hiſtoriſchen Präzedenzfall, daß eine ſolche Uebereinſtimmung zwiſchen zwei Gemeinſchaften exiſtirt, welche unabhängig von einander entſtanden ſind? Und ferner: wie will man es erklären, daß zwiſchen Waldenſern und Täufern auch in ſolchen Punkten Uebereinſtimmung herrſcht, von welchen kein Wort in der Bibel ſteht?

Ich will, um nur ein Beiſpiel anzuführen, lediglich darauf hinweiſen, daß die Waldenſer in Holz gebaute Kapellen für ihre Gottesdienſte bevorzugten und die römiſch-katholiſchen Kirchen ſchon im 13. Jahrh. als „Steinhäuſer" bezeichneten.[1]) Genau dieſelbe merkwürdige Antipathie, ja dieſelbe Bezeichnung Steinhäuſer, läßt ſich bei den ſog. Täufern im 16. Jahrhundert nachweiſen und zwar ſowohl im Jahre 1525 in St. Gallen[2]) wie im Jahr 1535 zu Münſter.

---

Für die Entſcheidung der Frage, ob die Brüder, welche ſeit 1525 einen neuen Ketzer-Namen empfingen, auch eine „neue Sekte" darſtellen, ward von den Theologen der herrſchenden Kirchen die Thatſache für genügend erachtet, daß die Brüder ſeit jenem Jahr gewiſſe heilige Handlungen, die ſie bis dahin nicht geübt hatten, in Gebrauch nahmen. Da nach ihrer Vorſtellung eine Gemeinde nur dort vorhanden war, wo ein beſtimmtes Glaubensbekenntniß und beſtimmte Sakramente in Uebung waren, ſo genügte jenes Kennzeichen nach ihrer Auffaſſung völlig, und dies war ja auch von ihrem Standpunkt aus ganz folgerichtig gedacht.

Allein die Brüder waren faſt Alle darüber einig, daß weder irgend eine ſogenannte Rechtgläubigkeit noch irgend welche Cere-

1) Keller, Die Reformation S. 84. Anm. 4.
2) Keßlers Sabbata, hrsg. v. E. Götzinger. St. Gallen. 1866. I, 273.

monien unauslösliche Theile des Gemeindebegriffs seien. Für die Bindung der Gewissen an ein bestimmtes Glaubensbekenntniß war Niemand unter ihnen; aber auch die Uebung der Sacramente — sie gebrauchten dafür lieber den Ausdruck heilige Handlungen — konnte zeitweilig unterbrochen sein, ohne das eigentliche Wesen der Gemeinde zu verändern; denn die Lehre, daß der Gebrauch irgend eines Sacraments zum Seelenheil nothwendig sei, kannten sie nicht.

Dagegen legten sie in ihrem Gemeinde-Begriff um so größeren Nachdruck auf die gesetzmäßige Uebertragung und Uebung der Gewalt des Amts oder der „Sendung", und sie lehrten und glaubten, daß dort, wo der regelmäßige Zusammenhang mit der Gesammtgemeinde, wie er durch die Uebertragung der Amtsgewalt zum Ausdruck kam, nicht vorhanden war, ein wesentlicher Theil des Ganzen fehle, und daß dort wohl noch eine Sekte, aber nicht mehr die rechte Gemeinde vorhanden sei.

Es war Christi Wille, so glaubten die Brüder, daß die Christen für alle Zeiten in einer mittelbaren Beziehung zur Urgemeinde bleiben und daß sie dadurch die reinigende Kraft, welche die Zugehörigkeit zu der seines Geistes theilhaft gewordenen Gemeinschaft gewährt, an sich erfahren sollten. Deshalb haben die Apostel von Anfang an die Handauflegung geübt, theils um dadurch die also berufenen Männer als treue Zeugen der Ueberlieferung erscheinen zu lassen, theils um zu zeigen, daß die Gemeinden, die im Besitz derselben waren, in regelmäßiger und gesetzmäßiger Verbindung mit der Gesammtgemeinde geblieben seien.

Diese Begriffsbestimmung der Gewalt des Amts oder der Sendung schloß die Möglichkeit aus, daß derjenige, welcher sie erhalten hatte, dadurch im Besitz einzigartiger geistlicher Kräfte zu sein glaubte. Ein anderer Unterschied als der des Ehrenamts wurde dadurch nicht begründet; auch lagen die Gefahren,

welche der verwandte und doch sehr verschiedene Begriff der apostolischen Succession in sich barg, für die altevangelischen Gemeinden deßhalb fern, weil ihrer Glaubenslehre der Begriff des Opfers und der Gnaden-Vermittlung durch die Sacramente fehlte. Nicht die Handauflegung, sondern die Idee des Opfers hat den Priesterstand, wie ihn die römische Kirche kennt, ins Leben gerufen.

Es ist bekannt, daß es in den altchristlichen Gemeinden einen Dienst (λειτουργία) der Aeltesten gab, welcher auf die Apostel zurückgeführt wurde. Diese Gemeinden verlangten von denen, welche unter ihnen eine hirtenamtliche Thätigkeit üben wollten, den Nachweis, daß sie die Gewalt des Amts in regelmäßiger Weise empfangen hätten.

Derselbe Gedanke begegnet uns dann im Mittelalter bei den Gemeinden, die man Waldenser nannte.

Der Verfasser der Ursberger Chronik erzählt zum J. 1212 über die Armen von Lyon: „Sie sagen, sie führten das Leben der Apostel; ohne etwas Eigenes besitzen zu wollen und ohne festen Wohnort zögen sie durch die Dörfer und die Städte — und dies Alles, so versichern sie, sei von den Aposteln auf sie gekommen".[1])

In einem Bericht des Inquisitors Petrus über die östreichischen Brüder aus dem 14. Jahrh. heißt es, daß die Handauflegung[2]) unter ihnen im Gebrauch sei und daß die Brüder ihre so bestätigten Wanderprediger als besser befähigt für ihr

---

1) Chronicon Ursperg. ad a. 1212 (Mon. Germ. SS. XXIII p. 376): „Sane ipsi (Pauperes de Lugduno) dicentes, se gerere vitam apostolorum nihil volentes possidere aut locum certum habere, circuibant per vicos et castella. — Quae tamen omnia ipsi asserebant ab apostolis descendisse".

2) Der Ausdruck lautet: manuum impositio. S. den Bericht bei G. E. Frieß in der Oestr. Vierteljahrsschrift f. kath. Theol. 1872 S. 262 f. Dieselbe Tradition findet sich in den Aussagen südfranzösischer Waldenser

Amt betrachteten, denn die geweihten Prieſter. Dieſe Sendboten und Beichtiger ſeien nach der Ueberzeugung der Waldenſer die Vicare der Apoſtel und deren rechtmäßige Nachfolger.

In den Ausſagen der Brüder, welche im 15. Jahrh. in Pommern und der Mark Brandenburg gefangen genommen worden waren, erſcheint übereinſtimmend mit den Ueberzeugungen aller Gemeinden des 13. und 14. Jahrhunderts derſelbe Glaube, daß die Sendboten ihre Amtsgewalt, welche ſie ihrerſeits den übrigen Dienern der Gemeinde vermitteln, in unmittelbarer Folge von den apoſtoliſchen Gemeinden herleiten und daß ſie Vicare der Apoſtel ſeien, die von Anfang an vorhanden geweſen wären.[2])

Als in den ſechziger Jahren des 15. Jahrhunderts die Losſagung der böhmiſchen Brüder von der römiſchen Kirche erfolgte, war ihr erſter Schritt, daß die Synode neun Männer wählte, die unter ſich durch das Loos drei Sendboten, Biſchöfe oder Aelteſte erkoren, von denen einer die erſte Stelle in der Gewalt des Amts zu bekleiden beſtimmt war. Dieſe Gewalt aber glaubten die Erwählten und Erlooſten nicht eher zu beſitzen als bis ſie auch die „Sendung" durch die Handauflegung erhalten hatten. Daher ward Mathias von Kunwald im J. 1468 zu dem Biſchof Stephan, welcher unter den innerhalb der römiſchen Kirche verharrenden öſtreichiſchen „Waldenſern" wirkte, geſchickt, und nachdem er von dieſem die Handauflegung empfangen hatte, beſaßen die Brüder in Böhmen die Quelle der Amtsgewalt unter ſich.[3])

---

(1309—1313) bei Limborch, Liber Senten. Inquisition. Tolos. 1692 fol. 377. — Ferner in der Abhandlung des ſog. Pſeudo-Rainer in der Summa de Catharis etc. aus 1250; in dem Traktat des Peter Pilichdorff Contra haeresin Valdensium ebenfalls aus dem 13. Jahrh. Vgl. die betr. Stellen im Auszug bei E. Comba, Storia della Riforma in Italia I, 557 ff.

2) S. die merkwürdigen Aeußerungen der Gefangenen bei Wattenbach, Ueber die Inquiſition gegen die Waldenſer ꝛc. Berlin 1886 S. 42 ff.

3) Näheres bei Keller, Die Reformation S. 289 ff.

Alle dieſe Zeugniſſe aus verſchiedenen Zeiten und Ländern beweiſen, daß wir es hier nicht etwa mit einer verbreiteten Meinung, ſondern mit einem weſentlichen Stück der Lehre zu thun haben, einer Lehre, die offenbar auf eine uralte Ueberlieferung zurückgeht.

Eben die gleiche Betonung der Gewalt des Amtes und der Handauflegung, durch welche ſie ertheilt wird, findet ſich nun bei den ſogenannten Täufern des ſechzehnten Jahrhunderts.

Bei den Täufern in Oeſtreich erſcheint vom erſten Augenblick an, wo die „neuen Waldenſerbrüder" (wie ſie dort heißen[1]) in der Geſchichte auftreten, die „Handauflegung der Biſchöfe" als eine unerläßliche Vorbedingung für die Uebung des Hirtenamts, ja dieſelbe hat ſogar bei ihnen eine Art von ſacramentalem Charakter, obwohl ſie es nicht ausdrücklich zugeſtehen.[2])

Aus den Streitſchriften wider die Schweizer Brüder erhellt, daß dieſe ebenfalls von Anfang an der Handauflegung eine gleiche Bedeutung beimaßen. Die Brüder unterſchieden genau zwiſchen der Sendung (missio) und der Wahl (electio). Im J. 1530 ſchrieb Bullinger ein Werk wider die Anabaptiſten, in welchem auch von dieſen Dingen gehandelt wird. Die Schrift hat die Form eines Geſprächs zwiſchen einem Zwinglianer, der Jojada genannt wird, und einem Anwalt der Täufer (Simon). Auf die Behauptung des erſteren, daß die Wiedertäufer „ſelbſtgeſandte Häretiker" ſeien, erklärt der Letztere: „Sie ſind gewählt und geſandt", und antwortet auf die Frage: Von wem? wörtlich: „(Gewählt ſind ſie) von ihrer Gemeinde. Sodann legt der Bruder dem Bruder die Hände auf und giebt ihm damit die Gewalt (des Amts)". „Dieſe Sendung und Wahl erinnert mich (erwidert der Zwinglianer) an die pontifikale Einrichtung.

1) Keller, Die Waldenſer u. ſ. w. 1886. S. 135.
2) Beck, Geſchichtsbücher u. ſ. w. 1883. S. XIII.

Denn auch der römiſche Pontifex iſt durch Ungehorſam, Gewalt und ſchlechte Künſte zu dieſer Staffel geſtiegen und nun befördert er Maulthiertreiber, Kuppler, Köche und Kriegsknechte zu Biſchöfen".[1])

Man merke wohl, daß der Anwalt der Täufer im J. 1530 die Gewalt des Amts oder die Sendung auf die Handauflegung, die der Bruder dem Bruder ertheilt, zurückführt, daß er mithin eine Sendung, die unmittelbar von Gott kommt, (wie ſie ſpäter einzelne „Propheten" ſich beilegten) nicht kennt und daß er von einer Uebertragung der Amtsgewalt aus der römiſchen Kirche auf die Brüder nichts weiß. Man kann mit voller Sicherheit ſagen, daß Bullinger ſowohl das Prophetenthum wie die Ableitung der Gewalt aus dem römiſchen Prieſterthum, wenn die Brüder ſie gelehrt hätten, in ſeiner Polemik nicht ungerügt gelaſſen haben würde.

Die Anſpielung auf die „pontifikale Einrichtung", die Bullinger macht, deutet lediglich darauf hin, daß er gewiſſe Berührungspunkte zwiſchen der Idee der biſchöflichen Succeſſion, wie die römiſche Kirche ſie kannte, und dem Gedanken der Handauflegung bei den Täufern wahrzunehmen glaubte.

Wenn nun die Handauflegung und Sendung im J. 1530 unter den Brüdern Geſetz war, ſoll ſie es dann nicht auch ſchon 1525 oder 1522 geweſen ſein? Und woher haben die Brüder ſie denn damals erhalten?

Aus einer andern Streitſchrift Bullingers vom J. 1560 ergiebt ſich, daß in Oberdeutſchland und der Schweiz um dieſe Zeit die Forderung der „Sendung durch die Kirche" (d. h. durch die Geſammtgemeinde) nach der Weiſe „wie die Apoſtel berufen

1) Vor mir liegt die Ausgabe von 1535: H. Bullinger, Adversus omnia Catabaptistarum prava dogmata H. B. libri IV. per Leonem Judae aucti etc. Tiguri apud Christ. Froschoverum A. MDXXXV. fol. 19.

waren", oder der Sendung durch die Handauflegung, in vielen Gemeinden noch in Kraft beſtand. „Die Berufung (Wahl) und Sendung von euerer Kirche, die ihr vorgebt, ſagt Bullinger[1]), giebt euch kein Anſehen. Denn wer oder was iſt euere Kirche? Sie iſt nicht ein Glied der allgemeinen Kirche, ſondern eine abgeſonderte Rotte oder Sekte abtrünniger Leute. — Darum iſt auch euer Beruf und euere Sendung falſch. Wollt ihr ſagen, ihr habet euere ſonderbare Berufung wie die Apoſtel, ſo bewähret eueren Beruf mit den Zeichen oder Wundern, mit den Sprachen und mit der apoſtoliſchen Lehre wie die Apoſtel".

An einer anderen Stelle wiederholt Bullinger, daß die, die keine Kirche, ſondern eine Rotte und Sekte ſind, Niemandem die Gewalt des Amts oder die Sendung ertheilen können, und daß darum die Täufer keine „Gewalt" haben. Man merke wohl, daß er die Biſchöfe und Aelteſten der Täufer nicht als ſelbſtgeſandte und ſelbſtgelaufene „Propheten" hinſtellt, ſondern ihre mangelnde Sendung aus der Eigenſchaft der Täufer als einer „Sekte" ableitet. Die Täufer ihrerſeits beſtritten natürlich, daß ſie eine Sekte ſeien.

In einem Schreiben, welches die Schweizer Brüder in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an die Gemeinde zu Cöln richteten, heißt es: „Alſo habt ihr nun den Grund, wie es ſich im Anfang zugetragen hat. Hernach ſind viele Dinge geſchehen, alſo daß viele unordentlich gelaufen. Aber der feſte Grund der Wahrheit iſt geblieben".[2])

Dieſe Aeußerung ſetzt doch voraus, daß die Brüder, deren Gemeinde in Zürich ja bereits vor dem J. 1525 beſtand und deren Aelteſter ſchon um 1522 Andreas auf der Stülzen war, ſich ſelbſt im Beſitz der ordentlichen Sendung betrachteten; ſie

1) Der Wiedertäufer Urſprung u. ſ. w. Zürich 1560 Bl. 86.
2) Jehring-Buddeus, Gründliche Hiſtorie u. ſ. w. Jena 1720 S. 84 ff.

conſtatirt andererſeits aber auch die Thatſache, daß hernach viele Dinge geſchehen ſind, durch welche die Idee von der Gewalt des Amtes Trübungen erfahren hat.

Seit ungefähr 1535 nämlich zeigt ſich unter der Einwirkung der Kämpfe, die damals hereinbrachen, in manchen Punkten eine Verſchiebung der urſprünglichen Grundſätze. Wiederholt taucht gegen einzelne Prediger, z. B. gegen Melchior Hofmann und Johann Matthys, ſeitens vieler Brüder der Vorwurf auf, daß ſie vorgäben, ihre Sendung unmittelbar von Gott zu haben und daß ſie nicht als berufene Diener, ſondern als ſelbſtgeſandte Propheten unter dem Volke umherzögen.

Solche Verſuche müſſen von Einzelnen ſchon frühzeitig gemacht worden ſein. Daß gerade die anerkannten Führer der Partei dagegen Stellung nahmen, ergiebt ſich aus einer merkwürdigen Aeußerung Dencks, der ſelbſt Amtshandlungen vollzogen und als wandernder Sendbote „Botſchaft" zu den Fremden getragen hat.

Denck ſagt (1527): „Wer nun von Neuem tauft, der ſehe, daß er nicht diene, ehe denn er gedingt ſei. Denn wer nicht berufen und geſandt iſt, zu lehren, der unterwindet ſich vergebens zu taufen. Hierum würde ich (ob Gott will) des Taufens ewiglich ſtill ſtehen, ſo ich keinen anderen Beruf vom Herrn haben würde. — Recht thun im Hauſe Gottes iſt allemal gut, aber Botſchaft werben an die Fremden iſt nicht Jedermann geboten".[1]) Man muß bis zum Beweis des Gegentheils annehmen, daß Denck die Berufung und die Sendung hier in dem Sinn verſtanden hat, der in ſeiner Gemeinſchaft damals der Regel nach damit verbunden wurde, und daß ſeine Worte ſich unmittelbar wider die auch ſonſt gerügten Mißbräuche richten.

1) H. Denck, Erklärung etlicher Glaubenspunkte u. ſ. w. 1527.

Gerade die Thatsache, daß die Brüder wider die „selbstgesandten" Propheten auftreten, beweist doch, daß unter ihnen ursprünglich eine andere Idee von der Gewalt des Amtes und der Sendung vorhanden gewesen ist. Ja, ich glaube, daß die oben erwähnten Stellen aus Bullingers Streitschriften für den, der seine Augen nicht verschließt, den vollgültigen Beweis für die gesetzmäßige Uebertragung der Amtsgewalt durch die Handauflegung liefern.

---

Man hat wohl darauf hingewiesen, daß die ersten Täufer, Jörg Blaurock, Conrad Grebel, Felix Manz und Andere, in den Aeußerungen, welche von ihnen auf uns gekommen sind, den Zusammenhang mit den „Waldensern" nicht betonen und daß aus diesem Schweigen folge, daß ihnen das Bewußtsein eines solchen gefehlt habe. Diese Schlußfolgerung ist indessen unzulässig.

Die Brüder in Böhmen hatten im Jahr 1468, wie oben bemerkt, in aller Form ihren Anschluß an die Brüder in Oestreich vollzogen, welche, wie sie glaubten, „beim Ursprung der ersten Kirche aus den Aposteln" geblieben waren. Gleichwohl steht es fest, daß dieser Anschluß an die „Waldenser", der sich im tiefsten Geheimniß vollzog, von den böhmischen Brüdern den Gegnern gegenüber nicht nur nicht betont, sondern geradezu verschleiert zu werden pflegte.[1])

Wenn man fragt, wie dies ohne Verletzung der Wahrheit möglich war, so ist die Antwort, daß der Name „Waldenser" damals ein Sekten-Name von durchaus schwankender Bedeutung war — ein Name, den keine Gemeinschaft von sich gebrauchte, und daß die böhmischen Brüder daher mit einem gewissen Recht

---

1) v. Zezschwitz, Die Katechismen u. s. w. 1863 S. 134 ff.

ſagen konnten, daß ſie weder ſelbſt „Waldenſer“ in dem Sinn, den ihre Gegner damit verbanden, ſeien noch von ſolchen abſtammten.

Trotz dieſer Verdunkelungen blieben die Zeitgenoſſen davon überzeugt, daß die böhmiſchen Brüder Waldenſer ſeien, und der Name bürgerte ſich im Laufe der Zeit derartig ein, daß im 15. und in der erſten Hälfte des 16. Jahrhunderts dort, wo von Waldenſern ſchlechthin die Rede iſt, meiſt nicht etwa die Brüder in Piemont oder Frankreich, ſondern die böhmiſchen Brüder darunter verſtanden werden.[1]) Ja, ſelbſt die älteren Chroniken der ſpäter ſogenannten Täufer kennen die Namen Waldenſer und Pickarden vorwiegend als Bezeichnung der böhmiſchen Brüder.[2])

Unſere Auffaſſungen von den Zuſammenhängen werden durch die falſche Vorſtellung beeinträchtigt, als ob die heutigen Waldenſer, d. h. die evangeliſchen Gemeinden Piemonts, ſchon um 1517 ſich ſelbſt Waldenſer genannt und ihre Abſtammung von Waldus hergeleitet hätten. Man braucht nur die Schrift des Cardinals Claudius Seyßel, der um 1517 Biſchof von Turin war, wider „die Sekte der Waldenſer“ zu leſen, um ſich von der gänzlichen Unrichtigkeit dieſer Anſicht zu überzeugen.[3])

---

1) Ich verweiſe auf folgende, im J. 1512 bei M. Lotther in Leipzig erſchienene Sammlung von Traktaten:

Duplex Confessio Waldensium ad Regem Ungariae missa.

Angustini de Olomncz — Epistola contra perfidiam Waldensium.

Ejnsdem doctoris bine litterae ad Reg. Maj. de heresi Waldensium.

Excusatio Waldensium contra binas litteras D. Augustini.

Jacobi Zigler ex Landau Bavarie contra Heresim Waldensium Libri V. (Ein Expl. in der Stadt-Bibl. zu Köln). —

Vergl. ferner Henr. Jnstitor, Contra Waldenses et Pickardos. Coloniae 1527. —

Hier ſind überall die „böhmiſchen Brüder“ gemeint.

2) S. Beck, Geſchichtsbücher der Wiedertäufer u. ſ. w. 1883 S. 11.

3) Im J. 1520 erſchien ſeine Schrift „Adversus errores et sectam Waldensium“. In dieſem Buch findet ſich wörtlich folgende Stelle: „Primum igitur originem sectae hujus ea ratione commemorare convenit,

Ebenſo wie für die Brüder in Piemont war für die Brüder in der Schweiz der Name Waldenſer ein Sektenname, und die Annahme, Grebel, Manz und Andere hätten erklären können, daß ſie von „Waldenſern" die Gewalt des Amts erhalten hätten, iſt durchaus widerſinnig. Hätten ſie ſich damit nicht ſelbſt für Waldenſer, das heißt für Männer erklärt, die nach den beſtehenden Ketzer-Geſetzen zu behandeln waren? Sollte man ſich durch den Gebrauch eines verabſcheuten Ketzernamens in den Augen der Gegner ſelbſt zur Sekte machen und die Anwendung der beſtehenden Geſetze ohne Noth hervorrufen? Es war doch ſonſt feſtſtehender Grundſatz, daß die Brüder keinen Sekten-Namen, zumal keinen von einem ſterblichen Menſchen hergenommenen unter ſich gebrauchen wollten; wie hätten ſie hier eine Ausnahme machen ſollen?

Wenn Hubmeier unter deutlicher Bezugnahme auf jenen Grundſatz einmal ſagt, ſie ſeien weder zwingliſch noch lutheriſch, ſondern „chriſtiſch", wie hätte er ſich denn „waldenſiſch" nennen können?

Die „Waldenſer" heißen unter den erſten Schweizer Täufern nicht Waldenſer noch Pickarden, ſondern Brüder, und

---

ut intelligant omnes, non ab alicujus nominis viro processisse. Hic etenim qualiscunque fuerit, tam obscuro loco natus, tamque nullius doctrinae nulliusque existimationis fuit, ut ne ipsi quidem ejus discipuli palam proferre audeant. — Valdensis quippe (ut ajunt) appellabatur, et Lugdunensis urbis municeps fuit, unde et prima hujus pestis contagio pullulavit. Quamvis nonnulli hujus haeresis assertores ad blaudiendum apud vulgares et historiarum ignaros favorem, hanc eorum sectam Constantini magni temporibus a Leone quodam viro religiosissimo initium sumpsisse fabulantur. — Cui cum omnes, qui de christiana religione recte sentiebant, adhaesissent, sub Apostolorum regula viventes hanc per manus ad posteros verae religionis normam transmiserunt." Ich citire hier nach den Auszügen, welche ſich bei E. Comba, Storia della Riforma in Italia. Firenze. 1881. Vol. I S. 560 finden. Die Druckſchrift von 1520 habe ich nirgends erhalten können.

wenn sie auch nicht gesagt haben, daß sie von Waldensern die Gewalt des Amtes empfangen hätten, so haben sie doch oft genug betont, daß sie die Handauflegung von Brüdern erhalten hatten [1]), und daß in ihrem Besitz, nicht aber in dem der vom Staate ohne die Handauflegung eingesetzten Prädikanten die Sendung sei.[2]) Heißt das nicht sachlich genau dasselbe wie die vermißte Angabe, daß sie von Waldensern gesandt seien?

Die Erhebung der Brüder, welche seit etwa 1522 an der Nordseite der Alpen unter Begünstigung der allgemeinen religiösen Bewegung stattfand, steht mit den Einwirkungen, die von den südlichen und westlichen Alpenthälern her geübt ward, in einem ganz unmittelbaren Zusammenhang, dessen Einzelheiten freilich bei der Heimlichkeit, die man beobachten mußte, noch nicht völlig aufgeklärt sind, der aber deßhalb nicht minder vorhanden war.

Wir haben oben gesehen, daß der internationale Zusammenhang der Gemeinden um das J. 1500 noch nicht unterbrochen war, und daß sowohl im Jahr 1488 wie um 1520 Brüder aus Piemont oder Südfrankreich den Weg an den Niederrhein gefunden haben.

Viel regelmäßiger war natürlich die Verbindung zwischen den genannten südlichen Ländern und der Schweiz. Kennen wir auch noch nicht alle die einzelnen Männer, welche die Träger der Vermittlung waren, so sind uns doch wenigstens einige bekannt, darunter namentlich Anemund de Coct, Herr von Chastelard, der ein Mitglied eines alten Geschlechts der Dauphiné war, ferner Jean Vaugris und Andere. Diese Brüder erscheinen sofort im nächsten persönlichen Verkehr mit den so-

1) Vergl. oben S. 254.

2) Jörg Blaurock erklärt dem Helfer von Zollikon gegenüber: Du bist nit, sunder ich, gesandt ze predigen. Egli, Die Züricher Wiedertäufer. 1878 S. 24.

genannten Spiritualen, besonders mit Conrad Grebel.[1]) Waren nun diese Brüder aus Südfrankreich Sendboten der Gemeinden, die man Waldenser nannte, oder nicht?

Am 2. September 1524 schreibt Anemund von Basel aus einen Brief an seinen Landsmann Wilhelm Farel, in welchem er erklärt: „Ich erwarte täglich Briefe von den Unsrigen durch meinen Boten Johannes. — Sobald Vaugris nach Lyon geht, werde ich an die Brüder schreiben, daß sie mir etwas Geld schicken. Was ich bin und habe, sein oder haben werde, bin ich zur Ehre Gottes hinzugeben willig. — Unser gemeinsamer Bruder Michael Bentinus schreibt an Dich."

Aus diesen Aeußerungen erhellt nicht nur, daß Anemund mit den Brüdern im Süden in fortwährender Beziehung stand, und daß diese ihm für seine Sendung Geld gaben, sondern auch, daß bereits in Basel selbst wenigstens ein Bruder, nämlich Michael Bentinus, vorhanden war. Eben dieser Bentinus war, wie ich bereits an anderer Stelle bewiesen habe, einer der nächsten Freunde Dencks; er hat den Verfolgten im J. 1527 zu Basel in seinem Hause aufgenommen, und hier ist Denck in den Armen des Freundes gestorben.[2])

Man könnte nun demjenigen, welcher behaupten wollte, daß diese Brüder in Anemunds Heimath nicht Mitglieder der Brüder waren, die man Waldenser nannte, den Beweis dafür zuschieben. Denn welche ketzerische „Brüder", die nicht Waldenser waren, gab es denn damals in der Dauphiné? Allein wir können den Zweiflern nähere Beweise geben. In dem erwähnten Brief vom 2. September 1524 nennt Anemund als seine Mitarbeiter, Freunde und Schicksalsgenossen seine Landsleute Aimé Maigret und Pierre Sebiville, welche als Verkünder des Evangeliums

1) Egli, Die Züricher Wiedertäufer. S. 32.
2) S. Beilage Nr. 10.

durch das Land zogen. Ist es nun wohl Zufall, daß der Official des Erzbischofs von Lyon in einem Brief an den Syndicus der Pariser theologischen Facultät, in welchem der Spruch wider Aimé Maigret, der in Lyon gefangen genommen war, von der Facultät erbeten wird, ausdrücklich auf die Saat hinweist, welche aus der Asche des Petrus Waldus jetzt von Neuem emporschieße?[1]) Das geistliche Gericht zu Lyon glaubte also in Maigret einen Schüler des Waldus vor sich zu haben.

Wenn es demnach als erwiesen gelten kann, daß die im Jahr 1524 zu Basel anwesenden Brüder Anemund und Bentinus eben zu jenen Brüdern gehörten, die man Waldenser nannte, so entsteht die weitere Frage, ob unter ihnen auch der Besitz der Amtsgewalt kraft der Handauflegung vorhanden gewesen sei?

Es ist schon an und für sich sehr unwahrscheinlich, daß Anemund, Maigret u. A., welche von den Brüdern Geld empfingen, mithin in deren Auftrag handelten, ohne die entsprechende geistliche Vollmacht gewirkt und gepredigt haben sollten. Nun haben diese Männer aber, wie urkundlich feststeht, in ihrem Kreise bereits im J. 1524 in Deutschland Apostel, Bischöfe und Evangelisten besessen[2]), und man kann mit voller Sicherheit behaupten, daß das Vorhandensein solcher Apostel, Bischöfe und Evangelisten das Vorhandensein rechtsgültig constituirter Gemeinden beweist. Ein wesentlicher Theil der Rechtsgültigkeit war aber die Sendung oder die Handauflegung kraft der apostolischen Succession.

Man kann an diejenigen, welche noch bestimmtere und gleichsam amtliche Kundgebungen in Betreff der Uebertragung der Amtsgewalt aus den älteren Gemeinden an die Schweizer Brüder erwarten, einfach die Gegenforderung stellen, daß sie die

---

1) Herminjard, Correspondance des Reformateurs etc. 1866 ff. I, 324.
2) Herminjard, a. a. O. I, 313.

Leugnung des Zuſammenhangs nachweiſen ſollen. So lange die letztere fehlt, ſprechen alle Vorausſetzungen und alle Aeußerungen, die wir beſitzen, für die Annahme, daß eine regelmäßige und geſetzmäßige Uebertragung der Amtsgewalt und ein wirklicher Anſchluß vorgelegen hat und dies um ſo mehr, weil die Ausſagen der Chroniken und der Märtyrerbücher der ſpäteren Zeiten, die als Ergänzung der älteren Quellen dienen müſſen, dieſen Zuſammenhang mit aller Beſtimmtheit betonen.

„Im Jahr 1525, ſo erzählen dieſe Chroniken, unter dem Kaiſer Karl, ſeines Namens dem Fünften, hat die lang unterdrückte Kirche angefangen, das Haupt wieder empor zu heben", und von der herrſchenden Kirche ſich loszulöſen. „Wie mit Donnerſchlägen, fährt der Chroniſt fort, haben Luther und Zwingli und andere ihres Anhangs Alles niedergeſchlagen, aber ſie haben doch kein Beſſeres aufgerichtet". Sie haben zwar „zum Theil ein Licht aufgeſteckt, aber demſelben nicht richtig Folge gegeben, ſondern ſich an die weltliche Gewalt gehängt ... und auch kein frömmeres Volk denn im Papſtthum auferzogen". „Und um dieſer Urſach willen, ob es vorher wohl einen guten Anfang göttlicher Erſcheinung und Anmuth gehabt, iſt ihnen doch das Licht der rechten Wahrheit wiederum verdunkelt". „Und ſolche ihre Lehre haben ſie mit dem Schwert zu glauben die Menſchen nöthigen wollen, ſo doch der Glaube nicht Gewalt der Menſchen, ſondern eine Gabe Gottes iſt".[1])

Es iſt ferner ſehr beachtenswerth, daß die ſogenannten Waterländer Taufgeſinnten, die durch die geiſtige Bedeutung vieler ihrer Mitglieder ſich ausgezeichnet haben — auch Hans de Ries gehörte zu ihnen — noch um das J. 1600 überzeugt waren, daß die

1) Beck, J. Die Geſchichtsbücher der Wiedertäufer in Oeſterreich-Ungarn. Wien 1883 S. 12 ff.

Handauflegung ſich in unmittelbarer Folge ſeit den Zeiten der Apoſtel bis auf ihre Aelteſten fortgepflanzt habe.[1])

Um das Jahr 1615 ſchrieb ein ehemaliges Mitglied der „Bruderſchaft", welcher bei dem Geſpräch zu Emden (1578) das Vertrauen ſeiner Gemeinſchaft dermaßen genoß, daß man ihn zum Protocollführer wählte, eine „Gründliche Hiſtorie der Begebenheiten, Streitigkeiten und Trennungen der Taufgeſinnten".[2]) Darin erzählt er Folgendes:[3]) „Unterdeſſen und folgends habe ich angefangen, zu unterſuchen, auch mich zu informiren und zu verſichern, ſowohl durch ſchriftliche als auch durch mündliche Inſtruktion einiger alten und nun ſchon längſt vermoderten Perſonen, als auch durch das, was ich ſelber nun ſeit 50 Jahren erlebet, geſehen, gehöret und erfahren habe, um gründlich und zu Befriedigung meiner Seele vor dem Herrn zu erkennen und zu wiſſen — ob dieſe Verſammlung der Taufgeſinnten alſo von den Zeiten der Apoſtel des Herrn her bis auf dieſe gegenwärtige Zeit mit dem äußerlichen Gebrauch der Taufe, Nachtmahl und andern cerimonialiſchen Ordnungen continuirlich gedauert und ſtehen geblieben ſei, wie viele, ja die Meiſten unter ihnen vorgegeben haben".

Da es uns hier nicht auf die perſönliche Meinung des Chroniſten ankommt, iſt es ganz gleichgültig, zu welchem Reſultat dieſer Autor bei ſeinen Nachforſchungen gelangt iſt; wichtig iſt

---

1) Wir kennen den Anſpruch aus der Geſchichte des Engländers John Smyth, der ſich nach ſorgfältiger Prüfung um 1590 von der Berechtigung überzeugt hielt. S. de Hoop-Scheffer, De Browniſten te Amſterdam 1881 S. 91 ff.

2) Carl v. Gent (geb. 1542) wurde im J. 1580 von ſeiner Gemeinſchaft in den Bann gethan. Seine Angaben müſſen daher ſorgfältig geprüft werden, und namentlich iſt dasjenige, was er zum Nachtheil der Taufgeſinnten ſagt, berechtigten Zweifeln unterworfen.

3) Gründliche Hiſtorie u. ſ. w. Vermehrt von J. C. Jehring, zum Druck befördert v. Joh. Fr. Buddeus. Jena 1720 S. 76.

für uns der Satz, wo er (nachdem er hervorgehoben, daß ſeine Kenntniß auf mündlichen Traditionen beruhe) ſagt, daß die Meiſten unter ihnen eine uralte Continuität der Gemeinden glauben und behaupten.

Was unſer Geſchichtſchreiber erfahren hatte, kann man in allen älteren und gerade in den anerkannteſten Geſchichtsbüchern der Gemeinden leſen. Die große Chronik des Tilemann van Braght, von welcher mir nicht weniger als elf holländiſche, deutſche und engliſche Ausgaben bezw. Bearbeitungen aus der Zeit von 1615 bis 1870 bekannt ſind [1]), hebt auf das entſchiedenſte hervor, daß ihre Gemeinſchaft nicht erſt im 16. Jahrh. entſtanden, ſondern uralt ſei, und dieſe Tradition iſt in allen kirchengeſchichtlichen Werken älterer Zeit, welche von Schriftſtellern dieſer Partei verfaßt worden ſind, feſtgehalten worden.[2])

Im J. 1723 hat Hermann Schyn, der ſelbſt Prediger in den Gemeinden war, eine „Geſchichte der Chriſten, die unter den Proteſtanten der Niederlande Mennoniten genannt werden",[3]) herausgegeben. Darin ſagt er, es ſei wohl zu beachten, daß Menno nicht der Urheber der Gemeinden geweſen ſei, ſondern daß er ſich lediglich den längſt beſtehenden angeſchloſſen habe. Dann verſucht er, durch Zeugniſſe proteſtantiſcher und katholiſcher

1) Vgl. die bibliographiſchen Nachweiſe bei S. W. Pennypacker, Historical and biographical Sketches. Philadelphia, (Rob. A. Tripple) 1883 S. 158—173.

2) Die Nachweiſe der bezüglichen Werke aus 1699—1837 ſ. bei Keller, „Die Reformation u. ſ. w." 1885 S. 397 Anm. 2. — Vergl. außerdem Schyn, Hist. Menn. plenior deductio. Amst. 1729. c. 1: (Mennonitas) ex primis Christianis, qui ex institutione domini nostri Jesu Christi exemplisque Apostolorum per omnia Christiana saecula, in hunc usque diem, inter caetera dogmata adultorum baptismum docuerunt et adhuc docent, descendisse. — Inter hos saeculo undecimo emicuerunt Waldenses.

3) Historia Christianorum, qui in Belgio foederato inter Protestantes Mennonitae appellantur. Amstelod. 1723.

Autoritäten das hohe Alter seiner Gemeinschaft zu erhärten.[1]) Philipp von Limborch, sagt er, habe sich über die Verwandtschaft der Mennoniten mit den Waldensern dahin geäußert, daß heute unter allen Sekten der Christenheit keine existire, welche eine größere Uebereinstimmung mit den Waldensern aufweise als die Mennoniten.[2]) Noch entschiedener betont Schyn folgende Aeußerung des Cardinals Stanislaus Hosius, der ja als Bekämpfer der Häretiker seiner Zeit (1504 bis 1579) bekannt genug ist. Hosius sagt: „Noch verderblicher ist die Sekte der Wiedertäufer, von deren Art und Geschlecht auch die Waldenser-Brüder gewesen zu sein scheinen, die auch ihrerseits bis vor nicht langer Zeit bekanntlich die Wiedertaufe vollzogen haben. — Und nicht gestern oder vorgestern ist diese Häresie erwachsen, sondern sie bestand schon zu Augustinus' Zeit".[3])

---

Während mithin im ganzen sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert die Ueberlieferung sowohl unter den piemontesischen Waldensern wie unter den Taufgesinnten (die hierin merkwürdig übereinkommen) so gut wie einstimmig dahin ging, daß ihre Gemeinden nicht erst im sechzehnten Jahrhundert aufgekommen, sondern uralt seien, tritt erst im neunzehnten darin

---

1) A. a. O. S. 133 ff.

2) Die Stelle findet sich bei Limborch, Liber Sententiarum Inquis. Tolos. Amst. 1692 pag. 37 und lautet: „Speciatim Valdenses videntur homines fuisse simplicioris vitae et judicii, rudes et inexercitati: et si dogmata et instituta ipsorum bene et sine praejudicio examinentur, dicendum videtur, inter omnes, quae hodie sunt, Christianorum sectas, nullam majorem cum ipsis habere convenientiam, quam illam, quae Mennonitarum vocatur.

3) Hosius, Opp. p. 212 „Est perniciosior etiam secta Anabaptistarum, de quo genere videntur etiam fuisse fratres Waldenses, quos et ipsos non ita pridem rebaptizasse constat. — p. 213. Neque heri aut nudius tertius haec haeresis nata est, fuit etiam Augustini saeculo." Nach Schyn, a. O. p. 135.

hier und da in gelehrten Werken (nicht aber unter dem Volke) eine gewisse Trübung ein, und es wird von einzelnen Mitgliedern in allem Ernst geäußert, daß die Gemeinschaft der Taufgesinnten in Grebel, Blaurock, Manz und Hätzer ebenso ihre Väter zu erkennen habe, wie die protestantische Kirche in Luther, Melanchthon, Zwingli und Calvin ihre Gründer erkennt, und daß die Gewalt des Amts von den obengenannten aus der katholischen Kirche entnommen worden sei.[1])

Es ist doch sicherlich kein Zufall, daß fast gleichzeitig mit dieser aller Ueberlieferung widerstreitenden Vermuthung — denn mehr als eine Vermuthung ist es nicht, da ihr jeder geschichtliche Beweis fehlt — in der protestantischen Literatur die Behauptung auftaucht und Verbreitung findet, daß die gesammte „Wiedertäuferei" im Grunde nur ein Zweig oder eine Abart des Mönchthums sei und daß der Anabaptismus eigentlich die Stufe der mittelalterlich katholischen Denkweise nie überschritten habe.[2]) Freilich wird von derselben Seite, welche den sogenannten Anabaptismus auf die „Linie des katholischen Lebensideals" rückt, zugegeben, daß derselbe zur katholischen Kirche in Opposition gestanden habe. „Die Wiedertäufer, sagt A. Ritschl, standen in einer noch schärferen Opposition gegen die römische Kirche als Luther und Zwingli. Wenn dieses Merkmal für den Begriff der Reformation der Kirche wesentlich und entscheidend ist, so wird man im Namen Luthers und Zwinglis zu Gunsten der wiedertäuferischen oder auch der manichäischen Reformation abzudanken haben. Schade nur, daß beide im Blut erstickt sind".[3])

---

1) Für diese letztere Behauptung s. den Artikel von J. van den Smissen in den Mennonit. Blättern 1854 S. 7.

2) Vgl. oben S. 2 Anm. 2.

3) A. Ritschl in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, hrsg. v. Brieger Bd. II, S. 6. Den letzten Satz habe ich sperren lassen.

Trotz dieser Opposition der Anabaptisten wider die römische Kirche bleibt Ritschl dabei, daß die „Wiedertäuferei“ lediglich eine „Möncherei“ sei und zwar beruft er sich für diese Ansicht auf das Urtheil der Reformatoren, indem er sagt: „Die Reformatoren haben in der Wiedertäuferei etwas von ihren Zielen und Mitteln ganz verschiedenartiges, nämlich eine Erneuerung der Möncherei gesehen. Als protestantischer Theologe wird man sich nicht mit Recht darüber hinwegsetzen, von diesem Urtheil der Reformatoren abzuweichen“.[1])

Was zunächst den Schlußsatz dieser Bemerkung betrifft, so lasse ich es dahin gestellt sein, ob die Theologie Ritschls wirklich überall sich streng an das Urtheil der Reformatoren bindet, bezw. ob, falls sie sich in manchen Fragen berechtigt hält, darüber hinaus zu gehen, nicht vielleicht auch in dem hier in Rede stehenden Punkte für sie das gleiche Recht besteht. Wie dem indessen auch sei, so weise ich für die Geschichtsforschung die Zumuthung zurück, bei der Beurtheilung einer geschichtlichen Erscheinung an die Entscheidung kirchlicher Autoritäten gebunden zu sein. Wenn die neuerdings mehrfach aufgetretene Behauptung, daß der katholische Geschichtsforscher diejenige Geschichtsauffassung vertreten müsse, welche von der römischen Kirche als die richtige anerkannt worden sei, von protestantischer Seite für eine unerträgliche Bindung der Wissenschaft erklärt worden ist, so wird man, wie ich hoffe, auf eben dieser Seite billig genug denken, um diesen Grundsatz, wenn er mutatis mutandis im eigenen Lager auftaucht, ebenso unerträglich zu finden, und jedem Historiker, gleichviel ob er Laie oder Theologe ist, ohne die Verdächtigung, daß er heimlich selbst „Wiedertäufer“ sei, gestatten, in diesen Dingen sein eignes Urtheil zu haben.

Ganz abgesehen von solchen Erwägungen aber ist die Be-

1) Geschichte des Pietismus. Bd. I. S. 7.

hauptung, daß die Reformatoren in dem sogen. Anabaptismus eine Erneuerung der Möncherei gesehen haben, in dieser Allgemeinheit durchaus unzutreffend. Es ist wahr, daß Zwingli und Bullinger sich in diesem Sinne ausgesprochen haben, aber andere Reformatoren, und zwar gerade die, welche, wie Capito, die Täufer am besten kannten, sind ganz anderer Ansicht gewesen[1]), und Luthers Aeußerungen über die sogenannten Anabaptisten bestätigen lediglich, daß er sowenig wie viele seiner wahren oder vorgeblichen Nachfolger eine klare Vorstellung von dem Wesen der Partei gehabt hat.

Im Jahr 1528, also eben in dem Jahr, wo die Thätigkeit der Männer, welche von der Mehrheit der Täufer als Führer betrachtet wurden, auf dem Höhepunkte stand, schrieb Luther eine kleine Schrift: „Von der Wiedertaufe an zween Pfarrherrn". Darin sagt er zunächst, daß „in seines Fürsten Landen noch nie ein Wiedertäufer vorhanden gewesen sei" und bestätigt damit zugleich, daß er Münzer und die Zwickauer nicht zu derjenigen Partei zählt, welche im Jahr 1528 unter dem neuen Sektennamen verfolgt ward.[2]) Dann heißt es in derselben Schrift weiter: „Ich weiß noch nicht recht, was sie für Ursache und Grund ihres Glaubens haben, so zeigt ihr mirs auch nicht an und begehret doch Rath, wie man sich solle in solchen Sachen halten. Darum kann ich nichts Gewisses dar-

1) Selbst Bullinger, der am liebsten den Münzer zum Vater und Begründer der „Sekte" machte, sagt gelegentlich (Ursprung u. s. w. 1560 Bl. 26a): Sömliche gar gründliche und schwäre irrthummen habend die ellenden lüt gemein mit den uralten wüsten Sectern, als mit den Novatianis, Catharis, mit dem Auxentio und Pelagio. — Aber merteils der unwissenden lüten sind weder alter noch nüwer dingen bericht. Wenn der letzte Satz richtig ist, so haben diese Leute doch schwerlich die Irrthümer der Novatianer u. s. w. aus Büchern gelernt. Woher haben sie sie denn, wenn nicht durch Tradition?

2) Näheres darüber s. Keller, Die Reformation u. s. w. 1885 S. 370.

auf antworten". Nachdem er dann in einigen allgemeinen Wendungen geſagt hat, daß die Wiedertäufer die Wahrheit nicht lehren könnten — „weil denn ſolche Teufler ihrer Sachen allerdinge ungewiß ſind, darin ſie auch als Lügner befunden werden, verleugnen dazu und läſtern Gottes Ordnung aus ungewiſſem Lügenwahn" — heißt es am Schluß: „So viel wollet jetzt in der Kürze und Eile für gut nehmen, denn ich dieſer Zeit Anderes zu thun (habe), mich nicht in dieſe Sache geben kann, auch, wie geſagt iſt, ich noch nicht ganz ihren Grund weiß".[1])

Daß dieſe Unkenntniß Luthers auch im J. 1530 noch dieſelbe war, ergiebt ſich aus ſeiner Vorrede zu Menius' Schrift „der Wiedertäufer Lehre und Geheimniß u. ſ. w." (Wittenberg 1530). Dort ſagt er unter Anderem: „Siehe, wie fein ſie von guten Werken lehren, ſprechend, ſie geben ihre guten Werke um einen Groſchen; damit wollen ſie unſere Affen ſein und uns nachlehren, weil ſie gehört haben, gute Werke machen nicht fromm, tilgen auch die Sünde nicht, verſöhnen auch Gott nicht. Ueber ſolches thut hier der Teufel ſeinen Zuſatz und verachtet die guten Werke ſo gar". Hat man nicht umgekehrt den „Wiedertäufern" vielfach Werkheiligkeit vorgeworfen? Beides iſt ebenſo wahr wie Luthers an derſelben Stelle befindliche Aeußerung: „Wider den Glauben lehren ſie ein weltlich Reich, wider die guten Werke lehren ſie zeitlich Gut und Geld und halten ſie geringer denn einen Groſchen, wider das Kreuz lehren ſie Schwert und Rache. Ach, das müſſen mir ja zarte und feine Chriſten ſein. Darum iſt der billig verdammt, der ſolche offenbarliche, greifliche Lügen und Läſterungen des Teufels glaubt". Wenn Luther an derſelben Stelle die ganze Lehre der „Wiedertäufer", einfach als „faule, lahme Zoten" bezeichnet,

1) Ich habe den Originaldruck in der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel benutzt. Der Paſſus iſt in der kleinen Schrift leicht zu conſtatiren.

ſo kann man ſich dies Urtheil in der That nur daraus erklären, daß er nicht die Zeit gefunden hat, die Sache ſeiner Gegner zu prüfen. Wirklich finde ich denn auch in der täuferiſchen Literatur, daß man Luther nicht ſowohl wegen ſeines Eiferns gegen ſie, als deßwegen Vorwürfe macht, daß er ſie verdamme, ohne ihre wahren Beſtrebungen zu kennen.[1])

Weit beſſer als Luther war Melanchthon unterrichtet. Wir haben oben geſehen, daß er im J. 1521 ſehr nahe Beziehungen zu Nic. Storch, Marcus Stübner, Martin Cellarius und den andern „Zwickauer Propheten" unterhielt und, wie ein Augenzeuge berichtet, nicht von ihrer Seite wich;[2]) und es ſteht ferner feſt, daß er zu Nürnberg mit den Brüdern in Berührung gekommen iſt. Mag er nun hieraus oder aus anderen Quellen ſeine Kenntniß geſchöpft haben — kurz, er hatte die ganz richtige Anſicht, daß der Anabaptismus aus „alten Sekten" erwachſen ſei.[3])

Mithin bieten weder die Autorität Luthers noch diejenige Melanchthons noch überhaupt die Urtheile von Zeitgenoſſen, welche ſich eine durch religiöſen Parteihaß unbeeinflußte Meinung gebildet haben, einen Anhalt für die Behauptung, daß der ſog. Anabaptismus römiſch-katholiſch gerichtet geweſen und aus dem Mönchthum erwachſen ſei.

In Wahrheit iſt denn auch dieſe Angabe, ſoweit es ſich um das eigentliche Weſen der Partei und nicht um einzelne Auswüchſe handelt, grundfalſch; vielmehr ſind die altevangeliſchen Gemeinden ihrem Weſen nach altchriſtlich und die Brüder ſelbſt haben es in allen Jahrhunderten laut und unverhohlen

1) Vgl. Wigand, De Anabaptismo 1582 S. 444.

2) S. oben S. 128 Anm. 1.

3) Melanchthon ſagt: „Anabaptismus est delirium confusum ex multarum veterum sectarum furoribus, ex Manichaeis, ex Enthusiastis, ex Judaeorum recentium fabulis (Loci com.)

ausgesprochen, daß sie diejenige Gemeinschaft als die rechte Kirche betrachteten, welche nach dem Brauch und den Lehren der apostolischen Kirche organisirt und mit dieser Kirche in regelmäßiger Verbindung durch die Handauflegung geblieben sei.[1])

Sobald man diese Thatsache erkannt hat, lösen sich alle die Schwierigkeiten, die sich bisher ergaben, und es hellt sich das Dunkel, das über diesen Gemeinden lag, mit einem Schlage auf. Wenn es wahr ist, daß dieselben, ebenso wie die katholische Kirche, aus der Wurzel altchristlichen Lebens und Glaubens erwachsen sind, so liegt es in der Natur der Sache, daß alle Einrichtungen und Anschauungen, welche aus der gemeinsamen Wurzel in die beiden Zweige übergegangen sind, verwandte Seiten darbieten. Sofern die Behauptung, daß die Glaubenslehre der Brüderschaft im Grunde katholisch sei, die Thatsache kennzeichnen soll, daß dieselbe unsektirerisch ist, kann man sie gelten lassen. Wenn aber damit gesagt werden soll, daß die Dogmatik der Brüder im Grunde römisch-katholisch gewesen sei, so widerlegt sich das von selbst durch den Jahrhunderte langen Kampf zwischen diesen Gemeinschaften, der doch wahrlich tiefe innere Gründe gehabt haben muß.

Es ist wahr und soll nicht geleugnet werden, daß diese Gemeinden manches mit dem katholischen Glauben gemein haben. Wir haben gesehen, daß das gleiche ja auch bei der lutherischen und der zwinglischen Kirche der Fall ist[2]). Aber es besteht dennoch ein überaus wichtiger Unterschied zwischen dem Katholischen, was jene und was diese übernommen haben: während diejenigen Elemente, welche die Reformatoren aus der

1) Bei dem Gespräch zu Zofingen zwischen den Berner Predigern und den Täufern im J. 1532 erklären die Letzteren, nachdem sie ihre Verfassung und Grundsätze vorgelegt haben: „Darum haben wir die rechte Kirche nach dem Brauch der ersten Kirche zu der Apostel Zeiten".

2) S. oben S. 143 ff.

katholiſchen Kirche übernahmen, zum erheblichſten Theil im Mittelalter erwachſen ſind und den Beſchlüſſen der ſpätern Concilien oder der Scholaſtik entſtammen, ſind die katholiſchen Gedanken, die uns in den altevangeliſchen Gemeinden begegnen, altchriſtlicher Herkunft und Abſtammung.

Anſtatt einzuräumen, daß die Gemeinden aus dem ſpezifiſch römiſchen Katholizismus, wie er ſeit dem 4. Jahrhundert erwuchs, etwas entnommen haben, meine ich vielmehr, daß dieſelben von jeher durch ihr Beſtehen ein lauter Proteſt gegen jede romaniſirende Kirchen- und Sakraments-Lehre innerhalb der lutheriſchen Kirche geweſen ſind, derſelben Kirche, für welche die Gefahr romaniſirender Neigungen ſtets viel näher gelegen hat, als für die altevangeliſchen Gemeinden.

## Zehntes Capitel.

## Die Entstehung des sogenannten Anabaptismus.

Die alte Dreitheilung des Gemeindelebens. — Die „Liebhaber der Wahrheit", die „Brüder" und die „Gottesfreunde". — Die „apostolischen Täufer", die „gemeinen Täufer" und die „freien Täufer". — Schilderungen der eigentlichen „Wiedertäufer" bei Bullinger und Franck. — Die apostolische Regel und das Gesetz Christi. — Die evangelischen Gebote und die evangelischen Rathschläge. — Die Brüder in Mähren. — Der sog. Anabaptismus und der Bauernkrieg.

Es ist bekannt, daß man innerhalb der religiösen Bewegung, die in ihrem Verlauf zur Begründung der protestantischen Staatskirchen führte, mehrere Zweige unterscheiden muß, welche bei aller Uebereinstimmung in den Grundgedanken doch je nach den Lehren Luthers, Zwinglis und Calvins mancherlei wichtige Verschiedenheiten an sich tragen.

Während aber Jedermann den Geschichtschreiber, welcher diese Unterschiede ignoriren oder etwa die Kennzeichen einer einzelnen dieser Richtungen auf die gesammte evangelische Kirche übertragen wollte, als einen unkritischen Autor bezeichnen würde, nimmt fast Niemand Anstoß daran, wenn Männer wie Nicolaus Storch, Thomas Münzer, Jörg Blaurock, Joh. Denck, Joh. Mathys und Menno Simons in einen Tiegel gebracht und als Vertheidiger derselben Ideen unter einander geworfen werden; ja, in den meisten Geschichtswerken kann man diese völlig unkritische Methode in der Behandlung dieser Bewegung finden.

Um die Richtigkeit derselben zu beweisen, pflegt darauf hingedeutet zu werden, daß ja der gemeinsame Name und die ge-

meinsame Forderung der Spättaufe die Gleichheit hinreichend darthue; dabei übersieht man aber, daß es nie eine Partei gegeben hat, die sich Wiedertäufer oder Täufer nannte, und daß der Grundsatz, wonach alle die, welche über die Taufe die gleiche Lehre haben, als eine Gemeinschaft zu betrachten sind, zu der Consequenz führen müßte, daß auch die Kindertäufer als solche zu gelten hätten, und daß die Christenheit damit in sehr einfacher, aber doch gänzlich widersinniger Weise in die großen Gemeinschaften der Wiedertäufer und der Kindertäufer auseinanderfiele.

Andere pflegen wohl anzudeuten, daß bei einer Partei, die, wie sie meinen, nur beschränkte oder fanatische Köpfe unter ihren Mitgliedern gezählt habe, die Mühe kaum lohne, den Punkten nachzugehen, in welchen sie übereinstimmten und in welchen sie sich unterscheiden. „Schwärmer" waren sie ja jedenfalls und eine dauernde Bedeutung haben sie angeblich nicht gewonnen. Ich weiß, daß es eine Zeit gab, wo diese Auffassung bei Vielen als Inbegriff des geschichtlichen Verständnisses des Anabaptismus galt. Wer sie heute noch vorträgt, mit dem will ich weiter nicht streiten.

---

Die altevangelischen Gemeinden, deren Grundgedanken wir oben im Einzelnen erörtert haben[1]), bilden neben der römischen Priesterkirche und der protestantischen Staatskirche eine selbständige Grundgestalt des christlichen Lebens, — eine Grundgestalt, die sich durch alle Jahrhunderte der Christenheit erhalten hat und die ihr Vorbild und ihre reinste Ausprägung in den Christen-Gemeinden der apostolischen Zeiten besitzt.

Bei all den mannigfachen Abwandlungen, welche diese Form

1) S. oben S. 81 ff.

des Chriſtenthums im Laufe der Jahrhunderte erlebt hat, iſt ihr doch in faſt allen Entwicklungsſtadien jene Unterſcheidung eigenthümlich geblieben, welche ſchon die älteſten Chriſten zwiſchen den Katechumenen, d. h. den lernenden oder anfangenden Chriſten und den Brüdern oder den eigentlichen Gemeindegliedern, ſowie drittens den durch beſondere Regeln und Lebensordnungen von jenen getrennten Sendboten der chriſtlichen Lehre, den Apoſteln oder den „guten Leuten" machten.[1])

In der Zahl der Katechumenen befanden ſich keineswegs bloß die Kinder, ſondern alle die, welche aus irgend einem Grunde die Taufe noch nicht empfangen hatten. Sie galten zwar auch als Chriſten und waren, wenn es Kinder von Chriſten waren, ſicherlich ſchon mit der Namengebung in irgend einer Form der Gemeinde angegliedert, aber ſie durften bei dem Gottesdienſte nur an dem Predigt-Cultus, nicht an dem Sacraments-Cultus theilnehmen. In die Zahl der eigentlichen Gemeinde-Glieder traten ſie erſt mit dem Empfang der Taufe ein; da dieſe ihnen aber nicht bloß Rechte gab, ſondern ſchwere ſittliche Pflichten auferlegte, ſo wurde der Empfang derſelben von Manchen bis in die Jahre der vollen Reife oder gar des Alters hinausgeſchoben.

Dieſe Dreitheilung des Gemeindelebens tritt uns durch alle Jahrhunderte entgegen; auf ihr beruht die Theilung in die Anfangenden, die Fortſchreitenden und die Vollkommeneren, welche in dem Waldenſer-Katechismus des 15. Jahrhunderts uns begegnet[2]), auf ihr die Unterſcheidung zwiſchen den drei Lichtern, dem Lumen sensuale, rationale und intellectuale, auf ihr die Eintheilung in die drei Stufen oder Grade, welche in

1) Es iſt ſehr merkwürdig, daß ſchon in der älteſten chriſtlichen Literatur der Name „die Guten" (οἱ ἀγαθοί) für die Apoſtel gebraucht wird. S. Weingarten in Sybels Hiſt. Zeitſchrift Bd. 45 (1881) S. 458.

2) S. oben S. 213.

der „deutſchen Theologie", bei Staupitz und bei Denck eine ſo große Rolle ſpielen.

In der Literatur, welche innerhalb der altevangeliſchen Gemeinden erwachſen iſt, iſt oft und viel von den Liebhabern der Wahrheit, den Brüdern und den Gottesfreunden die Rede. Nicht Allen waren die Unterſchiede, die in dieſen Bezeichnungen lagen, klar, aber die Einverſtandenen wußten, daß die Liebhaber die anfangenden, die Brüder die forſchreitenden und die Freunde die vollkommenen oder die „guten Leute" waren.

Wir haben oben bereits darauf hingewieſen, daß ein Kennzeichen dieſer Literatur in der Unterſcheidung der dreierlei Geſetze liegt[1]). Von dieſen Geſetzen galten das Geſetz der Natur und das Geſetz Moſe, d. h. die zehn Gebote, für alle Chriſten; aber für ſeine Gemeinde hatte Chriſtus außerdem beſondere Befehle gegeben. „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch unter einander liebet, wie ich euch geliebt habe" (Joh. 13, 34) ſagt Chriſtus allen ſeinen Jüngern. Ferner ſchreibt Paulus an die Brüder: „Liebe Brüder. — Einer trage des Andern Laſt, ſo werdet ihr das Geſetz Chriſti erfüllen" (Gal. 6, 1 f.). Das Geſetz Chriſti, welches die Brüder erfüllen ſollen, iſt, wie wir oben ſahen, das Geſetz, welches in der Bergpredigt enthalten iſt, und an deſſen Erfüllung die Seligpreiſungen geknüpft ſind, welche ſich eben dort finden. Endlich hat Chriſtus den Sendboten ſeiner Lehre an vielen Stellen beſondere Anweiſungen mitgetheilt; ſie bilden die evangeliſchen Gebote oder die apoſtoliſche Regel, d. h. die Beſtimmungen, welche von Allen, die freiwillig die Bürde des Botenamtes auf ſich nehmen, als verbindliche Norm zu beachten ſind,

2) S. oben S. 215.

und ſie enthalten zugleich die Verheißungen, welche Chriſtus auch an dieſe Gebote gebunden hat.

Während des 13. 14. und 15. Jahrhunderts, und ſicherlich auch ſchon früher, waren dieſe drei Stufen innerhalb der Gemeinden in lebendiger Uebung geweſen, und überall in den Quellen, die unter den Brüdern ſelbſt erwachſen ſind, werden engere und weitere Kreiſe der Gemeinſchaft unterſchieden, die in Deutſchland, wie eben bemerkt, vorwiegend als Liebhaber, Brüder und Gottesfreunde unterſchieden zu werden pflegen.[1]) Die letzteren bildeten in den beſſern Zeiten als Geſammtheit eine geſchloſſene Gemeinſchaft, die durch die apoſtoliſche Regel eng unter ſich verbunden war.

In der Geſchichte Wiclifs iſt dieſe Bruderſchaft der armen Wanderprediger ja bekannt genug geworden und man weiß, daß dieſelbe das engliſche Kirchenthum des 14. und 15. Jahrhunderts tief beeinflußt hat. „Kein Gelübde, keine förmliche Weihe — ſo beſchreibt R. Buddenſieg dieſe Prediger (poor priests) — band die Glieder. Ein Erſatz der alten durch einen neuen Orden wurde nicht angeſtrebt. Ein neuer Geiſt belebte, neue Formen umſchloſſen das Ganze. Arm ohne zu betteln, von einem Willen geleitet und ihm gehorſam, im beſtändigem Verkehr mit dem Volke und ausgerüſtet mit Geiſt und Glauben, wurden die ‚armen Prieſter‘ bald die mächtigſten Vorkämpfer der neuen Lehre. — So erhebt ſich vor unſerm inneren Auge das Bild dieſer freimüthigen, kühnen und geiſtgeſalbten Volksprediger des 14. Jahrhunderts: barfuß, gekleidet in einen langen, groben Tuchmantel von dunkelrother Farbe[2]), der das Zei-

1) In dem Sendſchreiben vom J. 1218 (Preger, Abhh. d. III. Kl. d. K. Bair. Akademie der Wiſſ. 1877 S. 234 ff.) werden die socii, die fratres und die amici unterſchieden. Sonſt findet man auch die Unterſcheidung zwiſchen auditores, fratres und perfecti.

2) Die Angabe, daß es dunkelrothe Farbe geweſen ſei, beruht ſicher auf einem Mißverſtändniß; es muß dunkelgraue Farbe geweſen ſein.

chen harter Arbeit und der Armuth war, einen langen Stab in der Hand, der ihren Hirtenberuf andeutete[1]), wandern ſie in der weiten Diöceſe von Leiceſter (und London) von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf. — Der ganze Haß der Prälaten und reichen Pfarrherrn, der Rektoren und Aebte wendet ſich gegen ſie. Ihr rauhes Gewand und ihre rauhere Art begegnet in den Städten manchem Lächeln und Spottwort — aber das Volk liebt ſie, und fortwährend iſt ihre Gunſt im Steigen begriffen. Und die Männer waren es werth, daß man ſie liebte. Wir dürfen nicht zweifeln, daß Chaucer einen dieſer Wanderprediger (oder Wiclif ſelbſt) vor Augen hatte, als er ſeinen berühmten Canterbury-Erzählungen das Bild des guten Landgeiſtlichen einfügte, in denen ſich eine Reihe von Zügen der armen Prieſter Wiclifs zuſammenfinden"[2]).

Was hier von den engliſchen Wanderpredigern geſagt iſt, das gilt auch von den „Gottesfreunden", die um dieſelbe Zeit in den übrigen chriſtlichen Ländern wirkten. Während indeſſen um das Jahr 1370 die Einrichtungen der Gemeinden und ihre oben erwähnte Gliederung noch lebenskräftig beſtanden, ging in einzelnen Ländern nach der großen Kataſtrophe, die gegen Ende des 14. Jahrh. eingetreten war, den Gemeinden das klare Bewußtſein von dem Weſen und dem Urſprung ihrer Verfaſſung

1) Daß die Wanderprediger noch im 15. Jahrh. in Deutſchland den gleichen Stab trugen ſ. bei Keller, Die Reformation S. 265. — Der im 16. Jahrh. vorkommende Name „Stäbler" deutet darauf hin, daß die Sitte auch damals noch vorhanden war.

2) Rud. Buddenſieg, Johann Wiclif und ſeine Zeit. Gotha 1885 S. 169 ff. — Wenn in der Zeitſchrift für Kirchengeſchichte Bd. IX (1888) S. 540 und 541 noch heute die Behauptung wiederholt wird, daß Wiclif „dieſes Inſtitut der armen Wanderprediger in das Leben gerufen habe", ſo ſieht man daraus lediglich, daß manche Gelehrte in Bezug auf die Geſchichte der „Sekten" noch immer auf dem früheren wiſſenſchaftlichen Niveau ſtehen geblieben ſind. Daß das Inſtitut uralt iſt und von Wiclif nur benutzt, nicht aber begründet worden iſt, ſollte doch jetzt Niemand mehr bezweifeln.

und Ordnung vielfach verloren, und die drei Gruppen, welche ehedem nur engere Verbände und concentrische Kreise innerhalb der Gesammt-Gemeinschaft gewesen waren, büßten das Gefühl der Zusammengehörigkeit ein und lösten sich mehr und mehr in selbständige und von einander unabhängige Bildungen auf.

Während uns im südlichen Frankreich noch gegen Ende des 15. Jahrhunderts in den Aussagen der sogenannten Waldenser die Unterscheidung zwischen den „Armen" und den „Brüdern" klar entgegentritt [1]), hören wir aus den schweizerischen und deutschen Gemeinden wenig oder nichts davon. Es scheint vielmehr, als ob hier innerhalb der „Ketzerschulen" sich vorwiegend die Reste des alten Vereins der Wanderprediger zusammengefunden hätten, denen aber das Bewußtsein, daß sie lediglich einen Theil des Organismus darstellten, deßhalb mehr und mehr schwand, weil von der Ausübung des Wanderprediger-Amts kaum noch die Rede sein konnte.

Da man außerdem in diesen „Schulen" in Folge des äußeren Druckes die Uebung des Sacraments-Cultus hatte ruhen lassen müssen, so war auch der Unterschied zwischen Getauften und Nichtgetauften den Meisten nicht mehr klar, und die Begriffe der drei Stufen hatten sich in Folge dessen zu immer farbloseren Gebilden gestaltet und waren vieler Orten in den „Schulen" überhaupt verschwunden.

Während aber diese Entwicklungen sich vollzogen und die Ketzerschulen durch die Ungunst der Zeiten immer mehr von den alten Zielen abgedrängt wurden, hatten die altchristlichen und altevangelischen Ideen in einzelnen Brüderschaften deutscher Werkleute neue Träger gefunden.

Gleichzeitig mit den geheimgehaltenen Kenntnissen der Zunft

1) Keller, Die Reformation u. s. w. S. 299.

pflanzten ſich hier unter den Einverſtandenen viele alte Religionsgebräuche fort, und die Unterſcheidung zwiſchen Lehrlingen, Geſellen und Meiſtern erleichterte gerade hier die Beibehaltung der alten organiſatoriſchen Dreitheilung, d. h. der anfangenden, fortſchreitenden und vollkommeneren Menſchen, nur daß die „Meiſter" keinen rechten Erſatz für die Gottesfreunde bieten konnten, da deren vornehmſte Pflicht, nämlich Botſchaft zu werben und als Prediger zu dienen, ſich nicht immer mit der Meiſterſchaft einer Gilde vereinigen ließ.

Obwohl in dieſen Brüderſchaften, unter welchen die Einverſtandenen ſich ſicherlich deſſen bewußt waren, daß ſie zugleich eine religiöſe Gemeinde bildeten, die Uebung des Sacraments-Cultus ebenſo wie in den Ketzerſchulen ruhte, ſo hatten ſich die Ueberlieferungen unter jenen vielfach reiner erhalten als unter dieſen. Jedenfalls waren ſie lebhaft bemüht, unter der Form der Liebhaber des Handwerks weitere Kreiſe in eine organiſatoriſche Verbindung mit ihrer Bruderſchaft zu ſetzen. So kam es, daß die „Liebhaber" in gewiſſer Weiſe den älteren Katechumenen, die Bruderſchaften der Werkleute den Brüdern und die Ketzerſchulen den Gottesfreunden entſprachen, nur daß der organiſatoriſche Zuſammenhang und das Bewußtſein der Zuſammengehörigkeit verloren gegangen war.

---

Wenn man die Schriften des ſechzehnten Jahrhunderts, die zur Bekämpfung des ſogenannten Anabaptismus geſchrieben ſind, durchlieſt, ſo findet man, daß die Polemiker vornehmlich drei „Sekten" unterſcheiden, nämlich die Sekte der apoſtoliſchen Täufer, welche im engeren Sinne Wiedertäufer genannt werden, ferner die gemeinen Täufer und endlich die freien Täufer. Prüft man nun die Merkmale, welche dieſen „Sekten" beigelegt werden, ſo iſt es ganz überraſchend, welche nahe Verwandtſchaft die apoſtoliſchen Täufer mit dem ehemaligen Verein

der Wanderprediger, die gemeinen Täufer mit dem ehemaligen Stamm der Gemeinden, den Brüdern, und die freien Täufer mit den „Liebhabern der Wahrheit“ verbindet.

Es iſt natürlich nothwendig, daß wir dieſe Behauptungen mit urkundlichen Beweiſen belegen; wenn dieſe aber beigebracht werden — und ich werde ſie beibringen —, ſo iſt es klar, daß die ganze Entwicklung der Partei von hier aus unter neuen Geſichtspunkten ſich darſtellt. Ich beginne mit der Schilderung der apoſtoliſchen Täufer, wie ſie ſich bei Bullinger findet.

„Etliche waren, ſagt Bullinger[1]), neue Barfüßer, das iſt den Franziscaner-Mönchen gleich, welche es für Sünde hielten, mit Geld umzugehen oder Eigenthum zu haben“. „Sie nannten ſich Apoſtoliſche, von (den) Apoſteln und der apoſtoliſchen Kirche her, der ſie ſich gleich machen wollten. Sie ſahen auf den bloßen Buchſtaben der Schrift; darum zogen ſie in den Landen herum ohne Stab, Schuhe, Taſchen und Geld[2]), rühmten hoch ihren himmliſchen Beruf zum Predigtamt. Und dieweil der Herr geſagt hat: Was euch in das Ohr geraunt iſt, das verkündet von den Dächern, ſtiegen ſie auf die Dächer und predigten von den Dächern herab. Sie wuſchen auch einander die Füße, ſagten, mit den Kindern müſſe man zu Kindern werden und ſtellten ſich deßhalb kindlich, das iſt närriſch genug. Item, dieweil der Herr ſagt, welcher nicht verlaſſe Haus und Heim und was er habe, der könne nicht ſein Jünger ſein, ſo verließen ſie Weib und Kind, Haus und Gewerbe, ſtrichen im Land herum, lagen auf den Brüdern und fraßen ſie aus, welche ſie dann auch ſelbſt als beſchwerliche Drohnen[3]) verbannten. So

1) Der Wiedertäufer Urſprung u. ſ. w. fol. 19.

2) Es müßte heißen: „mit Stab, ohne Schuhe, Taſchen“ u. ſ. w. Daß ſie einen Stab trugen beweiſt der Name „Stäbler“ und ſonſtige Nachrichten.

3) Bullinger gebraucht das Wort bygenthrän, d. h. Drohnen, von byge = Bienen und thrän = Drohne.

trieben ſie ernſtlich die Lehre, daß Niemand Eigenthum haben möge und alle Habe und alles Gut ſolle gemein ſein, denn Niemand könne zugleich ein Chriſt und reich ſein". — „Sie machen gleich wie ein neuer Mönchsorden Regeln von Kleidern, aus welchem Stoff, welcher Form und Geſtalt und wie lang, weit und groß ſie ſein ſollen. Zugleich verwerfen ſie alle köſtliche Kleidung und Zierde, nennen alle diejenigen Heiden, die ſich dieſer weltlichen Dinge bedienen. Sie geben auch Regeln vom Eſſen, Trinken, Schlafen und Ruhen, Stehen und Gehen. Wo ſie Jemanden lachen ſehen oder fröhlich ſein, ſo ſchreien ſie aus dem Evangelium: ‚Weh euch, die ihr jetzt lachet, denn ihr werdet bald weinen und heulen'. — Alſo ſcheuen ſie alle Feſte, Zuſammenkünfte, Freudenmahle, Geſang und Saitenſpiel. Dazu verwerfen ſie Bündniſſe und daß man Gewehr oder Waffen an etlichen Orten trägt".[1])

Mit dieſer Schilderung ſtimmen die Angaben, die Sebaſtian Franck in ſeiner Chronik über die „Wiedertäufer" macht — auch er kennt den Unterſchied zwiſchen Täufern und Wiedertäufern — in vielen Punkten überein, in andern geben ſie Ergänzungen, die zur Vervollſtändigung des Bildes werthvoll ſind.

„Etliche[2]), ſagt er, halten ihre Wiedertaufe oder Taufe ſo nöthig, daß ſie ohne dieſelbe Niemand ſelig zählen, grüßen, die Hand bieten oder für einen Bruder erkennen. — Etliche halten die Kindertaufe für einen Greuel und ließen ſich eher zerreißen, ehe ſie ihr Kind ließen taufen. — Etliche hielten ſich ſelbſt für die Heiligen und Reinen, die haben alle Dinge ge-

1) Bullinger a. O. fol. 22.

2) Franck ſtellt in ſeiner Schilderung in je einem Abſatz die Merkmale der „Wiedertäufer" und der „Täufer" einander gegenüber. Wir haben lediglich die Schilderung der erſteren hierhergeſetzt, ſo daß das Wort „Etliche" ſich hier jedesmal auf dieſelbe „Sekte" bezieht. Auf die Beſchreibung der „Täufer" durch Franck werden wir unten zurückkommen.

mein; keiner ſagt, daß etwas ſein ſei und iſt alles Eigenthum bei ihnen Sünde. An etlichen Orten wie in Auſterlitz und in Mähren haben ſie Oeconomicos (Schaffner) und alle einen Säckel, da man einem Jeden ſoll geben, was ihm noth iſt. Dieſe thun die andern Brüder in den Bann, als die nicht auf dem rechten Weg ſind und iſt des Bannens in ihren Gemeinden viel — und iſt ſchier eine ſolche Freiheit (d. h. Mangel an Freiheit) bei ihnen, zu glauben, wie im Papſtthum. — Etliche machen Regeln, wie das Kleid ſein ſoll, wie ein Jeder gehen ſoll, wie viel Falten der Schurz, und haben wie die Mönche Regeln im Eſſen, Trinken, Schweigen, Reden, Kleiden. Etliche wollen das apoſtoliſche Leben und die Weiſe der erſten Kirche ſich gar anmaßen und halten alle Dinge nach dem Buchſtaben der Schrift, waſchen einander die Füße, ziehen umher von einem Ort zum andern[1]), predigen, ſagen von großem Beruf und Sendung".

Zieht man die handgreiflichen Uebertreibungen, welche dieſen Schilderungen beigemengt ſind, ab, ſo enthalten die Angaben doch viele durchaus zutreffende Eigenthümlichkeiten — Eigenthümlichkeiten, welche gerade bei denjenigen Männern uns entgegentreten, für welche zuerſt der Name „Wiedertäufer" in Anwendung gekommen iſt und die denſelben ſpäterhin in erſter Linie behalten haben.

Es iſt wahr, daß manche Anhänger der Spättaufe der Ueberzeugung waren, der Beſitz von Eigenthum, das Nehmen von Zinſen ſowie jede kaufmänniſche Thätigkeit ſeien verboten

1) An anderer Stelle (Chronik, Ausg. v. 1531 fol. 540) ſpricht Seb. Franck von den apoſtoliſchen Täufern, die Haus und Hof verlaſſen, daß ſie „umbher garten, wie geyſtliche Landsknechte". „Wider dieſe Thorheit ſind auch viele aus ihnen, die dies als unrecht tadeln und nicht geſtatten wollen". Dieſe Stelle beweiſt, daß die Auslegung des Wortes Garten-Brüder = Wandernde Brüder (ſ. oben S. 225 Anm. 3) richtig iſt.

und ſündhaft. Beſonders waren bereits Conrad Grebel, Jörg Blaurock, und viele andere Schweizer Brüder dieſer Anſicht. Sie waren, wie urkundlich bezeugt iſt, der Meinung, daß „alle Dinge ſollten gemein ſein und zuſammengeſchüttet werden“.[1]) Daß es in Zürich nicht zur Durchführung ihrer Forderungen kam, lag an dem Widerſpruch, der ſich innerhalb wie außerhalb der Brüderſchaft erhob.

Es iſt ferner richtig, daß die Brüder anfingen, Regeln in Bezug auf die Kleidung zu geben. In St. Gallen begann die ganze Gemeinde um 1525 den Gebrauch von grobem grauen Tuch und grauen breiten Hüten einzuführen, und man war nicht übel geneigt, daraus eine allgemeine Vorſchrift für die ganze Brüderſchaft zu machen. Auch iſt es wahr, daß Manche unter ihnen wider viele Formen des geſelligen Lebens, ja ſelbſt gegen harmloſe Freuden, ein Mißtrauen an den Tag legten und in ihrer ganzen äußeren Haltung auf Fernſtehende den Eindruck von „Mönchen ohne Kappen“ machten.

Die Männer, welche dieſen Grundſätzen anhingen, fingen alsbald an, das eigentliche Weſen des Chriſtenthums in der Beobachtung ſolcher äußeren Lebensordnungen zu ſuchen. Damit ward die Idee, daß das Heil der Seele nicht durch Werke oder Ordnungen, ſondern durch den Glauben und die Gnade Chriſti erworben wird, welche durch Staupitz und Luther nach langer Verdunkelung wieder auf den Leuchter geſtellt worden war, von Neuem in den Hintergrund gedrängt.

Nachdem ſomit die Grundgedanken evangeliſchen Chriſtenthums in das Schwanken gerathen waren, ergaben ſich bald weitere bedenkliche Abweichungen von den alten evangeliſchen Ueberlieferungen. Eben dieſelben Schweizer Brüder, welche in

1) Die Beweiſe bei Egli, Die Züricher Wiedertäufer 1878 S. 24; vgl. S. 15 und 27.

der Zeit, wo sie als „heimliche Gemeinden" und „Spirituöser" existirten, den Sacraments-Cultus ganz hatten ruhen lassen, fingen nach der Einführung der Spättaufe an, denjenigen die Seligkeit abzusprechen, welche diese Ceremonie nicht übten und ebenso wie sie Zinsen, Zehnten und Kaufmannschaft für sündhaft erklärten, auch die Kindertaufe als eine schwere Sünde darzustellen.

Gemäß der allgemeinen Erfahrung, daß eine Frömmigkeit, welche das Heil und die Seligkeit an die Erfüllung kirchlicher Ceremonien knüpft, die Menschen zur Ausschließlichkeit und Unduldsamkeit erzieht wider die, welche die gleichen Formen nicht üben, machte sich bald unter ihnen ein sektenhafter Zug geltend und Einzelne begannen, sich allein als die Vollkommenen und Reinen zu betrachten.

Wie ist es gekommen, daß diese Brüder auf solche Wege geriethen? Und wie haben diese Ideen Anhänger finden können?

Als um das Jahr 1520 der Ruf nach Reinigung des Glaubens erscholl, und die Kunde von der großen religiösen Bewegung in die Schweizer Berge drang, da strömten die eifrigsten Anhänger und Mitglieder der Ketzerschulen aus den Gebirgen nach dem Ort, welcher zuerst die Fahne der religiösen Freiheit entfaltet hatte, nach Zürich.

Sie kamen dorthin mit der ausdrücklichen Absicht, für ihre Lehre, d. h. für die alte, aber vielfach verstümmelte Tradition, Zeugniß abzulegen und die Menschen von der Wahrheit dessen, wovon sie erfüllt waren, zu überzeugen. Die tumultuarische Weise, in welcher die Dinge in Zürich vor sich gingen, und eine Reihe sonstiger Umstände begünstigten ihr Unternehmen. Voll Muth und Begeisterung, wie sie waren, legten sie durch ihr Leben Zeugniß ab für ihre Lehre, und Viele, die nach der Wahrheit suchten und fragten, glaubten zu sehen, daß diese Männer das Wort Gottes ernster auffaßten, als es bisher gelehrt worden war.

Man darf bei der Beurtheilung dieſer Vorgänge nicht vergeſſen, daß dieſen Gemeinden eine ſchriftliche Ueberlieferung fehlte. Nur von Mund zu Mund hatten ſich die Lehren der Vorfahren unter dem Druck der Zeiten fortpflanzen können, und ſo war der alte Glaube in manchen Köpfen zu einer ſagenumſponnenen Tradition geworden. Nichts aber von allem Ueberlieferten war feſter haften geblieben als die Vorſchriften und Regeln des alten Collegiums der Gottesfreunde und der „guten Leute" oder die „evangeliſchen Gebote".

Der Inhalt dieſer evangeliſchen Gebote war jenen Männern das heiligſte und wichtigſte Geſetz, und lag der Gedanke nicht nah, daß jetzt, wo der Ruf nach der Erneuerung der evangeliſchen Wahrheit alle Gemüther bewegte, die Zeit gekommen ſei, um mit der Ausführung der evangeliſchen Gebote endlich Ernſt zu machen? Was Jörg Blaurock, Conrad Grebel, Felix Manz und Andere als Lehre des Evangeliums vortrugen, war in der That in vielen wichtigen Punkten lediglich eine Verallgemeinerung der „apoſtoliſchen Regeln", wie ſie einſt im Verein der Gottesfreunde oder der „evangeliſchen Männer"[1]) gegolten hatten. Was einſt die beſondere Regel dieſes Vereins geweſen war, das ſollte jetzt zur Vorſchrift für alle Chriſten gemacht werden — eine Forderung, welche unſägliche Kämpfe und Verwirrungen aller Art im Gefolge gehabt hat. Wenn auch einſt in den „Bruderhäuſern" neben den eigentlichen Predigerbrüdern bisweilen einfache Laien (und zwar ſowohl Brüder als Schweſtern) in freiwilliger Vermögensgemeinſchaft gelebt hatten, ſo war die Forderung, daß alle Brüder ſich den „evangeliſchen Geboten" unterwerfen und in ſolchen Bruderhäuſern leben müßten, doch eine grundſtürzende und unerhörte Neuerung und eine gänzliche Abweichung von der Ueberlieferung.

1) Ueber dieſe Bezeichnung als Name der Wanderprediger ſiehe oben S. 104 Anm. 1.

Wenn man die oben erwähnten Schilderungen Bullingers und Francks genauer betrachtet, so wird Jeder, der die älteren Einrichtungen des Apostolats kennt, über die Treue erstaunt sein, mit welcher dieselben von den „apostolischen Täufern" im 16. Jahrhundert erneuert worden sind.

Man weiß, daß bei den älteren Predigerbrüdern eine bestimmte Tracht nach Stoff, Schnitt und Farbe vorgeschrieben war. Noch im 15. Jahrhundert trugen sie nach Friedrich Reisers Zeugniß dunkelgraue Kleider[1]), mithin dieselben Gewänder, wie sie uns in St. Gallen um 1525 begegnen und wie sie die Quäker noch heute tragen.

Die apostolische Regel, wie sie sich bei Matthäus, Lucas und Marcus findet, enthält von diesen grauen Gewändern und grauen Hüten nichts. Aber wohl schreibt sie vor, daß die Apostel ihre selbstvergessene Demuth auch in ihrem äußeren Auftreten zu erkennen geben und bedürfnißlos in ihrem Leben zu sein sich gewöhnen sollten.

Es war lediglich eine Ausführung dieses Gedankens, nicht eine buchstäblich auszulegende Verpflichtung, wenn es dort weiter heißt: „Ihr sollt nichts auf den Weg mitnehmen, weder Stock noch Reisetasche, noch Brod, noch Geld, noch einen zweiten Anzug" (Luc. 9, 3), und wenn (Marc. 6, 9) die Tracht von Sandalen und die Vermeidung von Schuhen vorgeschrieben wird.[2]) Diese Aeußerlichkeiten, die lediglich den Sinn hatten, durch bescheidene Haltung die Demuth zu kennzeichnen und durch Gleich-

1) A. Jung, in der Zeitschrift Timotheus 2. Bd. Jahrgang 1822 S. 254. Näheres bei Keller, Die Reformation (Register s. v. Apostel).

2) Daß die älteren „Gottesfreunde" dort, wo sie nicht zu fürchten brauchten, durch ihre Tracht sich zu verrathen (in welchem Fall natürlich Ausnahmen gestattet waren) Holzsandalen (sabatos, sabots) trugen, haben wir oben bereits bemerkt. Schon Waldus und seine Genossen sollen sich dieser Tracht bedient haben.

heit der äußeren Zeichen das Gefühl der Gemeinſamkeit zu erhöhen, waren in ihren Einzelnheiten natürlich den Sitten des Morgenlandes angepaßt, und es lag auf der Hand, daß das Abendland für die wörtliche Beobachtung der Regel minder geeignet war. Gleichwohl hatten die älteren Wanderprediger wenigſtens an den Sandalen feſtgehalten und es iſt bezeichnend, daß die „apoſtoliſchen Täufer" im 16. Jahrh. auch von dieſer Sitte nicht laſſen wollten.

Für die Apoſtel und Sendboten war ferner die perſönliche Beſitzloſigkeit Pflicht, gemäß der Anweiſung: „Willſt du vollkommen ſein, ſo gehe hin, verkaufe, was du haſt, und gieb es den Armen und komm und folge mir nach" (Matth. 19, 21; vgl. Matth. 4, 19 f. und öfter). Daher finden wir im 14. und 15. Jahrhundert, daß diejenigen, welche in das Collegium der Gottesfreunde eintreten wollten, zuvor ihre Habe an die Armen geben mußten und daß ſie, ſobald ſie im Dienſt als wandernde Prediger thätig waren, kein Geld, ſondern nur Gaſtgeſchenke annehmen durften.

Dagegen hatten die Collegien, oder je nach Umſtänden das Collegium, der Gottesfreunde als Corporation wohl das Recht, dasjenige zu beſitzen oder zu erwerben, was für den Unterhalt der Brüder, falls ſie nicht predigend umherzogen, nothwendig war, und wie unter den zwölf Apoſteln einſt Vermögensgemeinſchaft geherrſcht und einer den „Beutel geführt" hatte (Joh. 13, 29), ſo ſollten auch jetzt dieſe „Nachfolger der Apoſtel" wie die Glieder einer Familie unter ſich leben. Daher erwählten ſie unter ſich Diener der Nothdurft oder „Schaffner", welche Jedem das Nothwendige zuzutheilen hatten; daher weigerten die Brüder ſich, mit Geld umzugehen oder gar Zinſen zu nehmen oder zu geben und überhaupt etwas Anderes als ein Handwerk zu treiben; daher richteten ſie gemeinſame Hauswirthſchaften und Bruderhäuſer ein, denen unter Umſtänden Schwe-

sternhäuser zur Seite treten konnten. Diese Häuser nannten die Außenstehenden ehedem Beghardenhäuser oder Beghinenhäuser; hier führten die Brüder ein gemeinsames Leben, falls sie nicht umherzogen, um als wandernde Prediger „Botschaft zu werben an die Fremden". Als die „Beghardenhäuser" gezwungen wurden, kirchlichen Charakter anzunehmen, waren die „Gottesfreunde" genöthigt, in verborgenen Winkeln und abgelegenen Bergthälern ihr gemeinsames Leben und ihre „Capitel" fortzusetzen.[1])

Eben diese Gütergemeinschaft, die „Schaffner" und die „Bruderhäuser" begegnen uns dann im 16. und 17. Jahrh. wieder, nur daß hier von Einzelnen der Versuch gemacht ward, diese Einrichtungen auf die ganze Gemeinschaft zu übertragen und in gänzlicher Verkennung der „apostolischen Regel" die ganze Welt in eine Art von Beghardenhäuser zu verwandeln.[2])

Wir haben oben gesehen, daß die Wanderprediger der sogenannten Waldenser im 14. Jahrhundert die Fußwaschung übten, und daß dort, wo sie in eine Gemeinde kamen, als Zei-

1) Ich vermuthe, daß der Name Begharden slavischen Ursprungs ist, ähnlich wie der Name Bogomilen. Sollte er vielleicht (wie Bogomilen) ein Sekten-Name für „Gottesfreunde" sein? Mich bestärkt in dieser Vermuthung folgende Stelle bei Joh. Wasmod v. Homberg (s. H. Haupt, Beiträge ꝛc. Ztf. f. Kirchengesch. 1885 S. 68): Populus vulgariter bechardos vel lulhardos et beginas appellat, ipsi autem se ipsos pauperes, fratricellos vel pauperes puerulos seu swestriones vocant." — (S. 73) Nunc clare apparere videtur, quare a popnlaribus fidelibns nnnc beckardi, nunc lnlhardi, nnnc heretici appellentur: caudis namque illorum condempnatorum alligati sunt et vestigia imitantur (scil. Pauperes, i. e. Apostoli fratrum [Waldensium]). Daß die Namen „Waldenser" und „Begharden" (Pickarden) promiscue gebraucht werden, erhellt aus der Geschichte der böhmischen Brüder zur Genüge.

2) Daß diese Versuche noch im 18. Jahrh. von gewissen täuferisch gesinnten Leuten fortgesetzt wurden, beweist in höchst merkwürdiger Weise die Schrift von Dr. Osw. Seidensticker, Ephrata, eine amerikanische Klostergeschichte (Separat-Abdruck aus dem „deutschen Pionier"). Cincinnati 1883.

chen der hohen Verehrung von den Gläubigen ihnen die Füße genetzt wurden. Die Fußwaſchung iſt in der apoſtoliſchen Zeit als allgemeine Ceremonie nicht nachweisbar, doch iſt ſie ſicherlich unter beſtimmten Formen ſchon ſehr früh geübt worden. Sie beruht auf Joh. 13, 14, wo Chriſtus zu ſeinen Apoſteln, die mit ihm zur letzten Mahlzeit verſammelt waren, ſpricht: „Wo nun ich euere Füße gewaſchen habe, euer Herr und Meiſter, ſollt auch ihr Einer dem Andern die Füße waſchen".

Es iſt kein Zweifel, daß die Fußwaſchung, oder, wie die Ueberſetzung wohl richtiger lautet, die Netzung der Füße, in gewiſſen Formen damit als eine Ceremonie rechtmäßig eingeſetzt worden iſt. Für die Art und die Formen und den Umfang, in dem ſie zu handhaben iſt, muß indeſſen die Ueberlieferung der apoſtoliſchen Zeit maßgebend bleiben, weil die älteſten Chriſten als die beſten Ausleger der Befehle Chriſti zu betrachten ſind. Da nun die „Lehre der zwölf Apoſtel", die doch die Spättaufe und das Abendmahl fordert, die Fußwaſchung nicht zur allgemeinen Regel für alle Menſchen macht, ſo iſt es wahrſcheinlich, daß die altchriſtlichen Gemeinden der Ueberzeugung waren, Chriſtus habe hier (wie bei Matthäus 10 und öfter) nur eine Regel für die Sendboten ſeiner Lehre, nicht aber für alle Chriſten geben wollen. Jedenfalls ſteht es feſt, daß die altevangeliſchen Gemeinden, die man Waldenſer nannte, die Fußwaſchung nur innerhalb des Wanderprediger-Collegiums und beim Beſuch der Apoſtel in den Gemeinden, d. h. bei beſonders feierlichen Anläſſen, unter beſtimmten Formen kannten und übten.

Im 16. Jahrh. wurde dagegen, wie Bullinger bezeugt, von den „apoſtoliſchen Täufern" der Verſuch gemacht, dieſe Regel der „Gottesfreunde" auf die ganze Gemeinſchaft zu übertragen und die Fußwaſchung zu einer allgemeinen Pflicht zu machen.

Ganz ähnlich wie zur Fußwaſchung war die Stellung der altevangeliſchen Gemeinden vor der Reformation zu den Geboten

Chriſti geweſen, die ſich bei Matth. 20, 17 ff. (Marc. 10, 42) in Sachen der Obrigkeit finden. Es heißt hier: „Und da Jeſus hinaufging nach Jeruſalem, nahm er die Zwölfe bei Seite (κατ' ἰδίαν) und ſagte zu ihnen unterwegs: Siehe, wir gehen hinauf nach Jeruſalem" u. ſ. w.; und ferner: „Jeſus aber rief ſie herbei (die Zwölfe) und ſagte: Ihr wiſſet, daß die Fürſten der Völker herrſchen über ſie und die Großen ihre Gewalt über ſie gebrauchen. Nicht alſo ſoll es bei euch ſein. Sondern wer unter euch groß ſein will, der ſoll euer Diener ſein, und wer unter euch der erſte ſein will, der ſoll euer Knecht ſein".

Daraus geht klar hervor, daß Chriſtus in Bezug auf das Herrſchen ein Verbot aufgeſtellt und dienende Liebe befohlen hat. Aber an wen waren dieſe Befehle gerichtet? An alle Chriſten oder an die Sendboten ſeiner Lehre? Nun finde ich, daß die ſogenannten Waldenſer zwar ſtets ihre Mitwirkung bei der Todesſtrafe und folgerichtigerweiſe auch die Uebernahme eines jeden Amtes, welches dazu zwang, abgelehnt haben, aber im Uebrigen haben ſie die weltliche Herrſchaft des Papſtes und der Biſchöfe wohl für unerlaubt erklärt und ihren eignen Geiſtlichen das Herrſchen verboten, aber eine allgemeine Unterſagung der Mitwirkung bei der Obrigkeit habe ich nirgends gefunden.

Mithin betrachteten dieſe Gemeinden auch jenen Befehl Chriſti als eine Regel, die den Apoſteln gegeben war, aber nicht als ein allgemeines Gebot. Wenn daher im 16. Jahrh. die Theorie unter den ſog. Täufern auftaucht, daß jede Uebernahme eines öffentlichen Amtes, ſei es auch welcher Art es ſei, verboten ſei, ſo hat dieſelbe ihren Urſprung in derſelben Verwechſelung, welche die Fußwaſchung und Anderes in die Geſammtheit getragen hat oder tragen wollte. So gewiß der Befehl (Marc. 6, 9) bezüglich des Tragens der Sandalen kein allgemeiner Befehl war, ſo gewiß ſind auch an anderen Stellen die

Unterſchiede, die Chriſtus ſelbſt macht, ſorgfältig zu berückſichtigen.

---

Es kann nicht oft und nicht nachdrücklich genug betont werden, daß die altevangeliſchen Gemeinden in ihren beſſeren Epochen einen beſtimmten Unterſchied zwiſchen denjenigen Befehlen Chriſti, die (wie die Bergpredigt) an alles Volk gerichtet waren, und den „apoſtoliſchen Regeln" gemacht haben. Dieſe Unterſcheidung hat ihre ausreichende bibliſche Begründung. Wir ſehen, daß die Apoſtel Chriſti danach ſtrebten, genau zu erfahren, was Chriſtus für ſie allein geſagt, oder was er allem Volke befohlen hatte. „Herr, fragt Petrus (Luc. 12, 41), ſagſt du dieſes Gleichniß zu uns oder auch zu allen"? Bei Matth. 20, 17 heißt es, daß Chriſtus ſeine Apoſtel beſonders zu ſich nahm und damit zu erkennen gab, daß er ihnen beſondere Regeln geben wolle; und ſolche Sonderbelehrungen für die Apoſtel kommen häufiger vor[1]). Thatſächlich iſt ja denn auch für jeden Einſichtigen klar, daß Anweiſungen, wie ſie Matth. 10, 1 ff., Marc. 6, 7 ff., Luc. 9, 1 und 10, 1 vorliegen, unmöglich für alle Chriſten beſtimmtſein können; auch beweiſt die Geſchichte der altchriſtlichen Gemeinden, daß jene Regeln unter den „Apoſteln", die ja noch im zweiten Jahrhundert nachweisbar ſind, beobachtet zu werden pflegten. Die älteſten Lehrer der Kirche haben dieſe Unterſcheidung auch wohl gekannt. Nachdem aber das altchriſtliche Apoſtolat, und damit ein weſentlicher Theil der von Chriſtus eingeſetzten Gemeinde-Verfaſſung, in der römiſchen Kirche abgeſchafft war, war für dieſe Kirche die Möglichkeit verſchwunden, die apoſtoliſche Regel in der Weiſe, wie Chriſtus ſie

1) Ganz klar tritt die Unterſcheidung hervor, wenn man Matth. 7, 28 mit 10, 33 vergleicht, dort den Schluß der Bergpredigt, hier den der „apoſtoliſchen Regel".

gegeben hatte, auszulegen und aus den evangeliſchen Geboten wurden die evangeliſchen Rathſchläge, aus deren Befolgung die Idee des Mönchthums erwuchs. Diejenigen Chriſten dagegen, welche an der Einrichtung des Apoſtolats feſthielten, erblickten nach wie vor in den Regeln bei Matth. 10 Anweiſungen für einen beſtimmten Stand von Geiſtlichen, deſſen Vertreter jene Pflichten wie die damit verbundenen Rechte freiwillig auf ſich nahmen — nicht, weil ſie darin einen Weg zur Seligkeit erblickt hätten, ſondern weil die Liebe zu ihrem Herrn und Meiſter und zu den Brüdern ſie trieb, der „Welt Urlaub zu geben in ihren Herzen“ und ſich unter die Zahl der Gottesfreunde oder der „Armen“ aufnehmen zu laſſen. Es iſt wahr, daß gewiſſe Aehnlichkeiten zwiſchen dem römiſchen Mönchthum und dem Apoſtel-Colleg der altevangeliſchen Gemeinden vorhanden waren, aber es iſt doch merkwürdig, daß alle Verſuche, dieſe Wanderprediger der Kirche als Orden anzugliedern, geſcheitert ſind.

Um das Jahr 1208 hatte Papſt Innocenz III. den Plan gefaßt, einzelne „Arme von Lyon“ in den Orden der „Paupères catholici“ zu verwandeln. Es war dies jene Zeit, in welcher die erſte große Kataſtrophe über die ſeit 1170 raſch aufgeblühten Gemeinden mit dem Ausgang der Waldenſerkriege hereingebrochen war. Einzelne ſuchten Schutz vor Verfolgungen durch eine Annäherung an die Curie; zwei derſelben waren Durandus von Osca und ein gewiſſer Bernhardus[1]), welche beide

1) Zu dem im Jeſuiten-Colleg zu Toulouſe im Jahre 1635 mit kirchl. Approbation bearbeiteten Werk: Innocentii III. P. M. Epist. Libr. IV. hat Franz Bosquet Anmerkungen geſchrieben. Hier heißt es (Notae pag. 59) zu Epist. I, 94, nachdem über den Waldenſer „Bernhardus primus“, der laut dem erwähnten Brief am 18. Juli 1210 in den Gehorſam des röm. Stuhls zurückkehrte, geſprochen worden iſt: „Hic Bernardus primus πρῶτος dicitur, quod nomen dignitatis fuisse jam supra ostendimus. Putavi aliquando hunc ipsum Bernhardum esse, qui fratribus Minoribus dicitur: Frater

als Apoſtel (Pauperes) in den Gemeinden gewirkt hatten. Papſt Innocenz ließ durch ſie anderen „Armen" vorſchlagen, daß ſie nach Ausſtellung eines Reverſes in die römiſche Kirche wieder aufgenommen werden ſollten. [1])

„Wir haben" — ſo ſollte der Revers lauten — „der Welt entſagt und was wir beſeſſen haben, haben wir, wie es von Gott gerathen (consultum) iſt, an die Armen gegeben und beſchloſſen, arm zu ſein: derart, daß wir für das Morgen nicht zu ſorgen brauchen; auch werden wir weder Gold noch Silber noch etwas Derartiges außer Lebensmitteln und Kleidung von irgend Jemanden annehmen. Die evangeliſchen Rathſchläge (consilia) werden wir wie Befehle beobachten. — Da wir zum größten Theil Cleriker ſind und faſt alle literariſch gebildet, ſo haben wir uns entſchloſſen, dem Vorleſen, Ermahnen, Unterrichten und der Disputation wider alle Irrthümer der Sekten obzuliegen. — Durch diejenigen, welche unter uns das meiſte Anſehen genießen und am beſten unterrichtet ſind im Geſetz des Herrn und den Sentenzen der h. Väter, wollen wir das Wort Gottes in unſerer Schule (in schola nostra [2]) den Brüdern und den Freunden [3]) vortragen, aber nur mit

---

Bernardus de Quintavalle, b. Francisci socius primus: vel ut habetur in Chronico M. S. Bibl. Fuxens.: „primogenitus tam tempore quam privilegio sanctitatis.". Is nobili ortus prosapia dicitur, cujus ope b. Franciscus ad propagandum suum ordinem indiguit immo et, ni fallor, Magistrum suum vocavit. Vide Rodulph. in Hist. Seraphii. Et coincidit tempus, quo Regula b. Francisci probata scribitur in id, quo hae epistolae et Bernardo primo Regula confirmata, quae ab ea, quam Fratres minores observant, non longe dissimilis est. Sed tantum haec conjectura fuit".

1) Das Aktenſtück findet ſich in Innocentii III. P. M. Epist. Libri IV. Toulouse 1635 p. 401.

2) Ueber die Scholae ſ. oben S. 241 ff.

3) Der Ausdruck in schola nostra fratribus et amicis verbum Domini censuimus proponendum iſt ſehr intereſſant. Es werden alſo hier

Erlaubniß der Prälaten und zwar durch Brüder, welche geeignet ſind, das irrende Volk auf alle Weiſe zum Glauben zu ziehen und in den Schooß der h. römiſchen Kirche zurückzuführen". — „Wenn aber etwa einige Weltliche[1]) in unſerem Collegium bleiben wollen, ſo beſchließen wir, daß ſie, mit Ausnahme derer, die geeignet ſind zum Ermahnen und Disputiren wider die Häretiker, in Häuſern, nach Regel und Ordnung lebend, bleiben, daß ſie mit ihren Händen arbeiten und der Kirche den Zehnten, die Primiz und die ſchuldigen Abgaben entrichten". Somit ſollten die „Armen" gezwungen werden, dasjenige, was ſie bisher als Gebote Gottes betrachtet hatten, als Rathſchläge anzuerkennen und damit ihre ganze Vergangenheit zu verleugnen. Der Revers wurde in der That unterzeichnet. Aber bald gaben Durandus und ſeine Genoſſen dem Papſt zu ſchwerem Tadel Veranlaſſung. Er ſchrieb an Durandus, daß heftige Klagen über ihn und die „Armen" erhoben worden ſeien; ſie unterhielten nahen Verkehr mit abtrünnigen Mönchen, hätten die Tracht ihres alten Aberglaubens, die bei den Katholiſchen Aergerniß erzeuge, in nichts geändert; außerdem wichen ſie in Lehre und Predigten, die ſie in ihrer Schule den Brüdern und Freunden hielten, von der Kirche weit ab. Einige Jahre nachher war der ehemalige „Waldenſer" und ſpätere „Prior Pauperum Catholicorum" abermals von der römiſchen Kirche abgefallen, und der neue Mönchsorden der Katholiſchen Armen hatte ſich aufgelöſt.[2])

---

ebenſo wie in dem Sendſchreiben der lombardiſchen Brüder aus etwa 1230 die amici von den fratres unterſchieden. David von Augsburg nennt ſie amici Dei und braucht die Bezeichnung gleichbedeutend mit Apoſtel. Näheres bei Keller, Die Ref. S. 75 ff.

1) Es gab alſo nicht bloß beſtätigte Diener (clerici), ſondern auch saeculares (einfache Brüder) in den Bruderhäuſern.

2) In den Annotationen des Franz Bosquet zu der oben erwähnten Ausgabe der Briefe des Papſtes Innocenz III. v. J. 1635 heißt es p. 51:

Die Ursberger Chronik enthält nun die interessante Notiz, daß der Papst an Stelle der „Katholischen Armen" gewissen anderen Personen die Rechte eines Ordens verlieh, welche sich Pauperes minores nannten. „Diese, fährt der Chronist fort, wollten später lieber Minores fratres (Minoriten) als Pauperes minores genannt sein und unterwarfen sich in Allem dem h. Stuhl."[1])

Diese Ereignisse werfen sowohl auf die Verwandtschaft wie auf die Verschiedenheit des altevangelischen Apostolats von den Mönchsorden und zumal von den Franziscanern (Minoriten) ein sehr deutliches Licht. Schon im Jahr 1885 war es mir bei meinen damaligen Untersuchungen klar geworden, daß von den sogenannten Waldensern, d. h. von dem Apostel-Collegium derselben her, gewisse Einflüsse auf Franz von Assisi und dessen Stiftung stattgefunden haben, und ich habe dies damals, obwohl ich in den von mir benutzten neueren kirchengeschichtlichen Werken auch nicht die leiseste Andeutung darüber fand[2]), auch bereits ganz deutlich ausgesprochen.[3])

---

„Annis pluribus sic vixerunt (Durandus und die Pauperes), sed paulatim postea defecerunt".

1) Mon. Germ. Hist. SS. XXIII p. 376.

2) Auch bei Karl Müller, Anfänge des Minoritenordens, 1885, ist darüber nichts zu finden.

3) Keller, Die Reformation 1885, S. 21: „Es ließe sich vielleicht der Beweis erbringen, daß ein innerer Zusammenhang dieses Ideals (der Franziscaner) mit den Anschauungen der Waldenser insofern wirklich vorhanden ist, als jenes aus den Anregungen der Letzteren erwachsen ist". — Man kann sich mein Erstaunen denken, als ich bei Karl Müller, Die Waldenser ꝛc. 1886 S. 65 als seine (Müllers) Entdeckung die Angabe finde, daß „in der Entwicklung der franziskanischen Bewegung eine Linie aufzufinden sei, die von den Waldensern herführt". Das ist also eine Entdeckung K. Müllers! Ich verweise hier zugleich auf das, was ich über diesen Forscher oben (S. 84 Anm. 1) gesagt habe.

Wir haben oben bereits erwähnt, daß gerade diejenigen Männer, unter deren Führung die Loslösung der Ketzerschulen aus dem Verband der alten Kirche im J. 1525 erfolgte, echte Vertreter der sogenannten Wiedertäufer im engeren Sinn waren. Weder in Zürich, noch in St. Gallen, noch überhaupt in der Schweiz gelang es, die Ideale dieser Männer in vollem Umfang zur Verwirklichung zu bringen. Dagegen wurde von ausgewiesenen Schweizer Brüdern und Andern alsbald in Mähren die Probe auf die Durchführbarkeit der Grundsätze innerhalb einer größeren Gemeinschaft angestellt.

Vor allen Dingen wurde die Vermögensgemeinschaft eingeführt. Alles, was der Einzelne erwarb, floß in die gemeinsame Kasse, welche die „Schaffner" verwalteten. Allmählich ward das ganze äußere und innere Leben der Gemeinden, die Kleidung, die Wohnung, die Erziehung der Kinder, die Arbeit, die Heirathen, in den Bereich der „guten Polizei" gezogen, das heißt, der Kirchenzucht unterworfen.

Der Einzelne mußte bald nicht nur das, was er erwarb, sondern auch seine persönliche Freiheit, sein Wissen und sein Können, ja selbst seine natürlichsten Empfindungen der Gesammtheit opfern und den Aeltesten in allen Dingen gehorchen. Die Kinder wanderten, sobald sie sprechen konnten, in die gemeinsamen Kinderstuben, wo sie wohl in der Liebe zu Christus erzogen, aber den kindlichen Gefühlen und den Eltern entfremdet wurden. Die jungen Männer und Jungfrauen waren in der Eheschließung von dem Willen der Aeltesten abhängig. Die freie Entfaltung der geistigen Neigungen, z. B. in Kunst und Wissenschaft, wurde nicht gestattet, sondern Jeder an den Posten gestellt, den die Gemeinde durch die Aeltesten ihm anwies.

Indem die bürgerliche Verwaltung und die geistliche Gemeindeeinrichtung in eins zusammenfielen, bildete sich eine Art

von geiſtlichem Staat aus, deſſen Formen und Namen zwar kirchlich waren, der aber in Wirklichkeit ſeine Mitglieder ſtrenger beherrſchte, als es irgend ein neueres Staatsweſen zu thun pflegt. Gleichwohl weigerten ſie ſich natürlich, irgend ein bürgerliches Amt außerhalb ihres Gemeinweſens anzunehmen und erklärten geradezu, daß der, welcher ein ſolches bekleide, kein rechter Chriſt ſei. Sie waren überzeugt, die einzige wahre Kirche Chriſti auf Erden zu ſein, und erfüllt wie ſie von dieſer Idee waren, trugen ſie eine große Geringſchätzung gegen alle Anderen zur Schau, welche nicht in allen Punkten mit ihnen übereinſtimmten.

Es iſt ja gewiß, daß der ſog. Anabaptismus auch in dieſer Geſtalt unter ſeinen Anhängern manche werthvolle Frucht gezeitigt hat. Nüchternheit, Ordnung, Fleiß, Sparſamkeit, Reinlichkeit war in den Haushaben (wie man die Bruderhäuſer nannte) allzeit zu finden, und ein ſtilles und friedfertiges, gottergebenes Leben zeichnete zumal im erſten Jahrhundert die Brüder aus.

Man weiß, daß ſpäterhin nach mähriſchem Vorbild und auf mähriſche Anregungen hin in Herrnhut eine ähnliche Lebensordnung eingeführt wurde, und es würde unrichtig ſein, wenn man die eigenthümlichen Vorzüge überſehen wollte, welche dieſelbe darbietet. Indeſſen herrſchte in Mähren nur ſo lange wahres Gedeihen und ſegensreicher Fortſchritt, als die Aelteſten, auf deren Gottesfurcht und Tüchtigkeit Alles ankam, von wirklich religiöſem Geiſte tief und ernſt durchdrungen waren. Natürlich waren aber auch dieſe Männer menſchlichen Schwächen aller Art unterworfen, und als die ſtrenge Kirchenzucht, die man eingeführt hatte, in die Hände minder erleuchteter Perſonen gerieth, entſtand eine geiſtliche Tyrannei, die ſelbſt vielen der Brüder unerträglich wurde und nicht nur jeden Zuwachs verhinderte, ſondern den Verfall und die allmähliche Zerbröckelung des Ganzen einleitete.

Das geiſtige Leben verkümmerte und der Geſichtskreis der

einfachen Leute verengerte ſich mehr und mehr in ſo bedenklicher Weiſe, daß ſie, die nichts anderes als Handwerk und Ackerbau kannten und kennen wollten, mit Geringſchätzung und vielfach ſelbſt mit geiſtlichem Dünkel auf jede andere Thätigkeit, zumal auf rein geiſtige Thätigkeit, herabſahen. Die natürliche Folge davon war, daß keine eigne Kunſt und keine eignen Schriften unter ihnen erwuchſen und daß ſie ſich mit der Zeit von den geiſtigen Broſamen, die von dem Tiſch der herrſchenden Confeſſionen fielen, nährten und damit zugleich deren dogmatiſche Anſchauungen und Auffaſſungen einſogen. So erlahmte ihre geiſtige Kraft, die keine Uebung fand, und die Gemeinſchaft als ſolche verlor ihre ſelbſtändige Bedeutung.

Der Verſuch, in dem mähriſchen Sinne eine Gemeinde der Heiligen herzuſtellen, ſchloß natürlich den Verzicht auf die Errichtung einer Volkskirche in ſich. Es mag ſein, daß die Führer ſich darüber von vorn herein klar geweſen ſind und ihr Ziel ſich nicht ſo weit geſteckt haben. Allein ſelbſt das andere Ziel, welches doch den altevangeliſchen Gemeinden der früheren Jahrhunderte ſtets vorgeſchwebt und ihnen Kraft im Kampf und Leiden gegeben hatte, nämlich das Streben, das Salz der Erde zu werden, war von dem Augenblick an ein Phantom geworden, wo die Gemeinden in einem abgelegenen und entfernten Winkel der Welt Grundſätze ausbildeten, die auf große Kreiſe niemals übertragbar waren. Der geſchichtliche Verlauf ſollte denn auch allmählich dieſen Beſtrebungen Unrecht geben; anſtatt als Sauerteig zu wirken unter den Völkern und ſich dauernd, wenn auch langſam, auszubreiten, verſchwanden die Gemeinden mehr und mehr vom Erdboden.

---

In ſeiner bekannten Streitſchrift wider den Anabaptismus hebt Heinrich Bullinger hervor, daß die Täufer, wie er

ſagt, bevor ſie zu „Wiedertäufern“ wurden, treue Anhänger des Evangeliums geweſen ſeien, und erkennt damit die doppelte Thatſache an, daß es vor dem J. 1525 bereits „Täufer“ gegeben hat, und daß ein Unterſchied zwiſchen den „Wiedertäufern“ und den „Täufern“ zu machen iſt.

Es iſt ja ganz begreiflich, daß die Polemiker in alter und neuer Zeit bemüht geweſen ſind, dieſe Unterſchiede zu verwiſchen und die Sonderbarkeiten und Irrungen, in die die erſten Täufer gerathen waren, auf alle diejenigen zu übertragen, welche die Taufe auf den Glauben für ſchriftgemäß hielten. Aber eine Geſchichtſchreibung, welche es für ihre Pflicht hält, Licht und Schatten gleichmäßig zu vertheilen, wird die Thatſache nicht verhüllen dürfen, daß es doch ſtets nur eine kleine Minderheit geweſen iſt, welche den „apoſtoliſchen Täufern“ anhing, daß dagegen die Mehrzahl und gerade auch die geiſtig bedeutendſten Männer, welche die Partei beſeſſen hat, viele Anſichten der erſten Schweizer Brüder nicht getheilt, ſondern ihnen ausdrücklich und laut widerſprochen haben. Wir beſitzen eine Aeußerung Ludwig Hätzers, deſſen Zugehörigkeit zu den Taufgeſinnten ja von den Chroniken und Märtyrerbüchern ausdrücklich bezeugt wird [1]), in welcher er es für eine Verleumdung erklärt, daß er von der „Sekte der Wiedertäufer“ ſei; er habe, ſagt er im Jahr 1526, „ſolches (d. h. das was die Wiedertäufer lehren)

1) Til. v. Braght, Het bloedig Tooneel etc. Amsterd. 1685 II, 24 ſagt von Hätzer: „In dit Jaer van 1529 is ook een Broeder genaemt Lodovicus (zijnde een Dienaer Jesu Christi en een geleert ervaren Man in de Hebreeusche, Grieksche en Latijnsche spraek, ook welkondig in de heylige Schrift) na langdurige gevankenis tot Costnits aen Boden met noch twee met het sweerd gericht geworden. Hy heeft in sijn Afscheid veel schoone leeringen gedaen, dat sich menig daer over verwonderde en beweegt geworden is, met hem te weenen. — Vgl. über ihn A. Brons, Urſprung, Entwicklung und Schickſale der Taufgeſinnten oder Mennoniten. Norden 1884 S. 408—418.

nie weder ſchriftlich noch mündlich gelehrt.“ „Aber damit ichs bekenne, ſo bin ich der Meinung geweſen, Kindertaufen ſei ganz unrecht; dazu hat mich des Papſts Buch geführt (Titul. de Cons. dist. 4. Canon. Quare etc. per totum), in welchem ich geleſen habe, daß ſie der äußeren Waſſertaufe die Seligkeit zugeſchrieben haben, welches doch eine (Sache) des einigen Glaubens und untadeligen Vertrauens in Chriſtum iſt. O, wie viel betrübter Herzen hat man vielen frommen Müttern gemacht, die nicht anders vermeint (haben), denn ihre ungetauften Kindlein würden verdammt; deſſen geben ſie mir Zeugniß. Auch die beſonderen Stätten der Begräbniß, da man ſie nicht zu andern Menſchen begraben hat, und zwar allein aus der Urſache, daß ſie Gottes Angeſicht nicht mehr ſehen werden.[1]) O der Wütherei! So doch ebenſowohl zu glauben iſt, (ich wills nicht unbeſinnt ſchließen) daß ungetaufte Kindlein der Chriſten ebenſowohl ſelig werden und ſeien als die getauften; ja was wollte es hindern? Derhalben mich dieſer und anderer ſchädlicher Aberglauben, die man ohne alles Maß bei der Taufe gebraucht, dahin geführt, wie obgemelt und mir die Taufe nicht ohne Urſache argwöhnig gemacht hat. Dies iſt auch vielen Gelehrten vor mir geſchehen und möchte noch einem nach mir auch geſchehen“.[2])

---

1) Die Wenigſten wiſſen, wie ungemein groß noch heute die Anzahl derjenigen Kinder iſt, welche jährlich ungetauft ſterben. Im XVI. Heft der Mittheilungen des Statiſt. Bureaus der Stadt Leipzig finde ich zufällig folgende Ueberſicht aus dem J. 1881:

| | Verſtorbene | | |
|---|---|---|---|
| 1. Katholiken: | 99 Perſonen, | darunter 9 | ungetaufte Kinder. |
| 2. Lutheraner | 3191 „ | „ 170 | „ „ |
| 3. Reformirte | 61 „ | „ 2 | „ „ |
| 4. Deutſchkatholiken | 5 „ | „ 1 | „ „ |

Wenn dies heute der Fall iſt, wie groß mögen dann die Zahlen im 16. Jahrhundert geweſen ſein.

2) In der Realencyclopädie für proteſtantiſche Theologie faßt G. Steitz ſeine Anſicht über die Schriftgemäßheit der Kindertaufe in folgenden Wor-

Zum Schluß erklärt Hätzer, er habe „den Wiedertauf nie gerühmt", und er sei bereit, vom Widerspruch gegen die Kindertaufe abzustehen, wenn man sie freigebe, und, falls man sie beibehalte, sie ohne (abergläubischen) Zusatz als ein Zeichen gebrauche.[1])

Wir haben gesehen, daß Hätzer einst ein Mitglied der Gemeinden gewesen war, die man Waldenser nannte. Er wußte sicherlich, daß diese Brüder stets grundsätzlich daran festgehalten hatten, daß die Taufe auf den Glauben, nicht aber die Kindertaufe die schriftgemäße Taufe sei, und daß mithin in der letzteren wohl eine Namentaufe, nicht aber der schriftgemäße Bund eines guten Gewissens mit Gott zu erkennen sei. Aber zugleich wußte er, daß die älteren Brüder weder an die Kindertaufe noch an die Spättaufe die Seligkeit geknüpft hatten, und er erkannte in der seit 1525 auftauchenden Lehre, daß die erstere eine Sünde und die letztere eine Vorbedingung des Heils sei, ledig-

---

ten zusammen: „daß im Neuen Testamente sich keine Spur von Kindertaufe findet, ist wohl eine ausgemachte Sache. Alle Versuche, dieselbe aus den Einsetzungsworten oder aus Stellen wie 1. Cor. 1, 16 zu deduciren, sind darum als willkürliche Künsteleien aufzugeben". Interessant sind die Ausführungen A. Harnacks (Dogmengeschichte 1886 I, 358). Er konstatirt zunächst aus Tertullian, daß es um 200 Christen gegeben hat, welche die Unerläßlichkeit der Taufe zur Seligkeit in Zweifel zogen. „Gänzlich im Dunkeln", fährt er fort, „liegt die Einbürgerung der Praxis der Kindertaufe in der Kirche". „Origenes hat es leicht gehabt, die Kindertaufe zu begründen, da er in der leiblichen Geburt selbst etwas Sündiges erkannte, und da er von Sünden wußte, welche in einem früheren Leben begangen waren. Die älteste Begründung der Kindertaufe geht somit auf eine philosophische Lehre zurück". — „Zur Zeit des Irenäus (II, 22, 4) und Tertullian (de bapt. 18) war die Kindertaufe unter Berufung auf Mt. 19, 14 schon sehr verbreitet; aus früherer Zeit besitzen wir aber kein Zeugniß für sie. Tertullian hat gegen sie polemisirt u. s. w."

1) Vom Sacrament der Danckſagung — im Latein bschriben durch Jo. Ecolampadium, verteutscht durch Ludwigen Hätzer. 1526. Vorrede. Näheres bei Keim, Ludwig Hetzer, in den Jahrb. f. d. Theol. I, 238 f.

lich einen Abfall von den älteren Auffassungen und Ueberlieferungen, an dem er sich nicht mitschuldig machen wollte.

---

Es war natürlich, daß Niemand früher und nachdrücklicher die Fehler der Schweizer Brüder ausgenutzt hat, als der Mann, der zuerst mit ihnen in Kampf gerieth, Zwingli. Der Umstand, daß sich an den von Zwingli verbreiteten Sekten-Namen „Wiedertäufer" der Verdacht revolutionärer und socialistischer Pläne knüpfte, rührt von Zwinglis Streitschriften her, und Zwingli war es auch, der zuerst die Anklage erhob, daß die „Wiedertäuferei" lediglich eine Erneuerung der „Möncherei" sei. Diese Behauptung gab Hubmeier Veranlassung, ausdrücklich dagegen Widerspruch zu erheben. Er veröffentlichte im Jahr 1526 eine Gegenschrift[1]), in der er unter Anderem sagt: „Du thust uns Gewalt und Unrecht mit dem Allem (nämlich mit dem Vorwurfe der Möncherei). Einen fröhlichen Geber liebet Gott. Esse und trinke ein Jeglicher, was ihm Gott giebt, doch mäßiglich und mit Danksagung. Bekleide sich Jeglicher, wie er wolle, doch daß die Kleidung nicht ärgerlich sei. Gott verzeihe Dir und uns Allen".[2])

Und in Bezug auf die Vermögensgemeinschaft fügt er hinzu: „Ich habe immer und allewege also geredet von der Gemeinschaft der Güter, daß stets ein Mensch auf den andern ein Aufsehen haben solle, damit der Hungrige gespeist, der Durstige getränkt, der Nackte bekleidet werde. Denn wir sind ja nicht Herrn unserer Güter, sondern Schaffner und Austheiler. Es ist gewißlich Keiner, der da sage, daß man dem

---

1) Ein Gespräch Balth. Hübmörs von Friedberg, Doctors, auf Meister Ulrich Zwinglens zu Zürich Taufbüchlein. Nicolsburg 1526.

2) S. Bl. F. 2 der Ausgabe, welche in der Univ.-Bibl. zu München beruht.

Andern das Seinige nehmen ſolle und gemein machen, ſondern viel eher den Rock zu dem Mantel laſſen".

Es iſt unbegreiflich, wie angeſichts ſolcher Erklärungen noch heute manche Geſchichtſchreiber die Thatſache verkennen können, daß die Auffaſſungen der Mähren lediglich verbreitete Meinungen, nicht aber die eigentliche Lehre der Partei darſtellen. Wenn ſelbſt Bullinger und Franck betonen, daß es nur etliche Täufer waren, die jene Forderungen aufſtellten, daß die Mehrheit aber das Vorgehen derſelben niemals gutgeheißen hat, welches Recht exiſtirt dann, die Ideen der „apoſtoliſchen Täufer" als Kennzeichen des geſammten Anabaptismus auszugeben?

Etliche, ſagt Franck, halten dafür, daß alles Eigenthum Sünde ſei, die Anderen haben in dem Sinne alle Dinge gemein, daß ſie einander keine Noth leiden laſſen. Etliche gehen mit vielen Geſetzen und äußerlichen Dingen um und binden daran die Gewiſſen, die Anderen laſſen dieſe Dinge frei und wollen Niemanden aus Sachen ein Gewiſſen machen, die Chriſtus in unſere Freiheit geſtellt hat. Etliche weigern ſich, die üblichen Feiertage mit zu feiern, die Andern erklären, ſie wollen aus Liebe mitfeiern und ſich von den Mitchriſten nicht abſondern.

Etliche wollen Keinen, welcher ein obrigkeitliches Amt verwaltet oder einen Eid leiſtet oder Waffen führt, für einen Chriſten halten. „Dieſer Meinung iſt geweſen, fährt er fort, Michael Sattler und ſein Anhang, die verbrannt worden ſind, und noch gar Wenige. Die Andern, und faſt Alle, halten dafür, man möge die Wahrheit wohl mit Eid bezeugen, ſo es die Liebe erfordert oder es den Glauben betrifft (und) beziehen hierauf viele Lehren und Beiſpiele beider Teſtamente. Der Meinung iſt auch Johannes Denck geweſen". „Dieſe laſſen auch eine Obrigkeit Chriſten ſein, ſo ſie nach dem Befehl Gottes handelt,

und billigen auch die Nothwehr und den Krieg, ſo man ihn nicht freventlich, ſondern aus Noth und Gehorſam vornehmen muß. Jedoch lehren ſie alle einhellig, der Obrigkeit in allen Dingen, die nicht wider Gott ſind, gehorſam zu ſein, nicht allein Zins und Steuer, ſondern den Mantel zu dem Rock zu geben; ſie ſagen, ſie ſeien auch bereit, Gewalt zu leiden — ſie ſeien da, um um Chriſti Willen zu leiden mit Geduld, nicht zu fechten mit Ungeduld. Denn das Evangelium lehre und wolle nicht mit der Fauſt (wie die Bauern im Sinn hatten), ſondern mit Leiden und Sterben vertheidigt und beſtätigt werden. Es gelte hier nicht, zu fechten, ſondern zu leiden, wie man an dem Beiſpiel Chriſti und der Apoſtel ſehe, die nie irgend eine Macht oder Gewalt angerufen haben, ihre Sache zu vertheidigen. Sie tadeln auch Alle diejenigen, die einen kriegeriſchen Chriſtus lehren und die das Evangelium mit dem Schwert verfechten wollen, wovon ſie weder Lehre noch Beiſpiel bei Chriſtus, den Apoſteln oder der erſten Kirche haben". „Deßhalb hätte es, fügt Franck hinzu, meines Erachtens keine ſo große Noth, daß man einen Aufruhr (von ihnen) beſorge, wie der Teufel, der gern Mord ſieht und eine Luſt hat, im Blut zu baden, Vielen einen thörichten Eifer einbildet, daß ſie dieſe armen Leute alſo tyranniſiren".

Dieſe Täufer, welche, ehe ſie zu „Wiedertäufern" geworden waren, nach Bullingers Zeugniß dem Evangelium angehangen hatten, erkannten ſehr wohl, daß die Bindung des Heilserwerbs an irgend welche Ceremonien oder äußere Lebensordnungen nicht nur den evangeliſchen Grundſätzen überhaupt, ſondern namentlich auch den fundamentalſten Forderungen der älteren Brüdergemeinden entgegenlaufe.

Der ſchwere Kampf, den die Brüder, unterſtützt durch Luther und doch unabhängig von ihm, ſchon ſeit mindeſtens 1522 wider die römiſche Hierarchie aufgenommen hatten, war eben

im Namen der Freiheit der chriſtlichen Gemeinde und zum Zweck der Befreiung von dem geſetzlichen Joch, welches auf ihr laſtete, begonnen worden, und der laute Beifall, den ſie Luther geſpendet hatten, war ihm eben als dem Herold dieſer Freiheit zu Theil geworden. Jetzt, nachdem die Spättaufe eingeführt worden war, fand ſich im Schooße der eignen Partei eine Richtung, welche, ſo ſehr ſie auch von reinen Beweggründen geleitet ſein mochte, doch unter anderen Formen ein neues Geſetz einführte.

Man kann ermeſſen, wie lebhaft alsbald der Widerſpruch dagegen erwachte. Es waren keineswegs bloß die Außenſtehenden, welche die Anklage auf „Möncherei" erhoben, ſondern innerhalb der Gemeinden ſelbſt ward dieſen Theorien der kräftigſte Widerſtand entgegengeſetzt, und weder in Deutſchland, noch in den Niederlanden, noch in der Schweiz oder England iſt es den „Wiedertäufern" im engeren Sinn gelungen, ihre Grundſätze in weiteren Kreiſen zur praktiſchen Durchführung zu bringen. Obwohl hier und da dieſe und verwandte Ideen die Gemüther Einzelner beunruhigten und verwirrten, ſo hat die Mehrheit ſie doch immer zurückgewieſen.

In der That hatten die Brüder, welche die Ideen und Regeln des Apoſtolats zum beherrſchenden Mittelpunkt ihres Syſtems machten, die weſentliche Thatſache ganz überſehen, daß die Apoſtel und ihre Regeln um der Gemeinde willen und nicht die Gemeinde um der Apoſtel willen da war. Das Reich Gottes, welches Chriſtus als den Inhalt ſeiner Botſchaft hingeſtellt hatte, ſollte durch die Gemeinde, in deren freiwilligem Dienſt die Apoſtel ſtanden, nicht durch die letzteren oder durch die Aelteſten, welche deren Stelle vertraten, aufgebaut werden, und wenn allerdings Chriſtus das Apoſtolat in den Formen, wie es Matthäus und Lucas beſchreiben, eingeſetzt hatte, ſo blieb doch die Thatſache beſtehen, daß jene Einrichtung lediglich ein Theil

der Gemeinde-Ordnung war, die der Gemeinde als ſolcher dienen ſollte. Der Bruderbund, den Chriſtus geſtiftet hatte, ſollte nicht durch einen Stand von Geiſtlichen, Aelteſten oder Apoſteln beherrſcht werden, noch ſollte er durch äußere Lebensordnungen die Gewähr ſeiner Dauer erhalten, ſondern ſein Gedeihen war und blieb an die Kraft freiwilliger Dienſtleiſtungen, d. h. an die Kraft der Perſönlichkeit gebunden. Da aber Perſönlichkeiten von Kraft und Eigenart nie unter einer geiſtlichen Tyrannei, ſondern ſtets nur in der Luft der Freiheit gedeihen, ſo war die freie Selbſtbeſtimmung des Einzelnen wie der Gemeinde die Vorbedingung für das Wachsthum des Senfkorns, mit dem Chriſtus das Gottesreich verglichen hatte. So weit die Grundſätze der „apoſtoliſchen Täufer" dieſen Forderungen entgegenliefen, waren ſie ein offenbarer Abfall nicht bloß von der Lehre Chriſti, ſondern auch von den Ueberlieferungen der altchriſtlichen und altevangeliſchen Gemeinden aller Jahrhunderte.

---

In der ſchweren ſocialen Kriſis, welche in und mit dem Aufſtand der Bauern ausbrach, war es für die Polemiker ein bequemes Kampfmittel, alle Schuld daran auf die Schultern der „Wiedertäufer" zu werfen, und obwohl die Bauern und ihre Führer ſich vornehmlich auf Luthers Schriften beriefen, ſo findet doch ſelbſt noch heute die Legende Glauben, daß die Schweizer Brüder oder, wie man ſie nennt, die Wiedertäufer, die eigentlichen Urheber des Bauernkrieges geweſen ſeien.

Es iſt ja ganz erklärlich, daß jede Partei bemüht iſt, die Schuld an den revolutionären Bewegungen, welche damals ausbrachen, der andern zuzuſchieben, und es giebt nicht eine, welche ſich dieſes Mittels nicht bedient hätte. Seit alten Zeiten iſt die römiſch-katholiſche Polemik bemüht, zu beweiſen, daß Luther und ſeine Anhänger die Väter der Revolution und des Socialis-

mus ſind. Wie von lutheriſcher Seite Thomas Münzer als der „Erzrevolutionär“ und als das Vorbild aller Aufrührer hingeſtellt wird, ſo werden in den römiſch-katholiſchen Quellen Ulrich von Hutten und Andere als Führer der Anarchiſten gebrandmarkt.[1])

Wenn es das Kennzeichen eines Revolutionärs und Aufrührers iſt, daß er die Ideen, die ihn beſeelen, nöthigenfalls mit Gewalt zur Durchführung zu bringen entſchloſſen iſt, ſo hat es um das Jahr 1525 unter allen Confeſſionen[2]) ſolche gegeben, nur innerhalb der altevangeliſchen Gemeinden wird man vergeblich um jene Zeit danach ſuchen. „Ich beſorge, ſchreibt Sebaſtian Franck noch im Jahr 1531, von keinem Volk weniger einen Aufruhr (und wenn ich Papſt, Kaiſer oder Türke wäre) als von dieſem. Sie ſprechen, es gelte um Chriſti willen nur leiden; — wer ein Chriſt ſein wolle, müſſe Verfolgung leiden, herhalten, die Kappe aufklauben und nicht ver-

1) Janſſen, Geſch. des deut. Volks Bd. II S. 93. Im Prinzip unterſcheidet ſich dies Verfahren durchaus nicht von demjenigen, welches lutheriſche Schriftſteller noch heute gegenüber den Täufern einſchlagen. Wenn Friedr. Roth, Die Einführung der Ref. in Nürnberg. Würzburg 1885 S. 163 geradezu die Schuld an den „revolutionären Tendenzen jener Zeit“ (1525 bis 1527) zum großen Theil auf die „Wiedertäufer“ abwälzt, ſo kann man dies nur als ein Zeichen der vollen Unklarheit über den Begriff „Wiedertäufer“ oder als eine Verläumdung bezeichnen.

2) Im J. 1526 erſchien eine Schrift: „Von der reinen Wandlung eines chriſtlichen Lebens“, welche gut katholiſch gehalten iſt und mit tiefer Ehrfurcht „von unſerem heiligen Vater, dem Papſt“ ſpricht, auch die Faſtengebote beobachtet wiſſen will u. ſ. w. Gleichwohl ſteht die Schrift vollſtändiger als viele andere auf rein communiſtiſcher Baſis, ſie fordert Abſchaffung aller Steuern, Einführung der Gütergemeinſchaft u. ſ. w. (Näheres bei A. Kirchhoff, Archiv f. Geſch. d. Deutſchen Buchhandels. Lpz. 1878 I S. 29 ff.). Und iſt es denn nicht wahr, daß nach Luthers eignem Zeugniß viele, ſelbſt angeſehene Männer, unter Berufung auf Luthers Namen zu Gewaltthat, Aufruhr und Empörung geſchritten ſind? Man kennt doch die Ereigniſſe, welche ſich zu Erfurt im J. 1521 vollzogen, Ereigniſſe, bei welchen Luthers Schüler und Freund Lang eine merkwürdige Rolle geſpielt hat.

folgen; es gehöre dem Antichriſt zu, die Anderen zu verfolgen, der Kirche (d. h. der Gemeinde Chriſti), daß ſie leide und mit Glauben, Geduld, Hoffen und Harren überwinde". In der That haben diejenigen, welche den Schweizer Brüdern den Bauernkrieg in die Schuhe ſchieben, keine Ahnung von der grundlegenden Wichtigkeit, welche der Widerwille gegen Gewaltübung in dieſen Gemeinden beſaß, keine Vorſtellung von dem Ernſt, mit welchem ſie das Gebot des Geſetzes Chriſti: „Du ſollſt nicht widerſtreben dem Uebel" gelehrt und betont haben, ja, ſie kennen nicht einmal die Thatſache, daß das Prinzip der Freiwilligkeit, wie jene es lehrten, die zwangsweiſe Durchführung irgend einer ſocialen Einrichtung für ſie gänzlich unmöglich machte.

Es iſt merkwürdig, daß die Polemiker in einem Athem den „Wiedertäufern" die Verweigerung des Waffengebrauchs und des Kriegsdienſtes und zugleich die Betheiligung am Bauernkrieg zum Vorwurf machen, noch merkwürdiger aber, daß es noch heute Leute giebt, welche den inneren Widerſpruch nicht einſehen wollen und trotz aller Widerlegungen noch immer behaupten, daß Thomas Münzer der eigentliche Vater und Begründer des Anabaptismus geweſen ſei.

Es iſt wahr und ſoll nicht geleugnet werden, daß Münzer Beziehungen zu einzelnen Täufern beſeſſen hat, und daß er in manchen Punkten ihnen näher ſtand als den Wittenberger Theologen, ja, es iſt auch unzweifelhaft, daß unter den Gedanken, die er hegte, manche ſind, die ſich unter den Forderungen des nachmals ſogenannten Anabaptismus wiederfinden, vor Allem die Ueberzeugung, daß die Leibeigenſchaft und Sklaverei im offenen Widerſpruche ſtehe mit der Thatſache, daß Chriſtus alle Menſchen durch ſein Blut erlöſt hat, und daß der Werth jeder Menſchenſeele, ſofern ſie Gott in Wahrheit fürchtet, vor Gott gleich iſt, und daß demnach alle Menſchen Brüder ſind.

Luther und Melanchthon waren, nachdem ſie zuerſt die

„christliche Freiheit“ im allgemeinsten Sinne gepredigt hatten, allmählich zu der Ueberzeugung gekommen, daß die Freiheit nur die geistige Freiheit bedeute, neben der die leibliche Knechtschaft wohl bestehen könne, ja bestehen müsse, da sie im Alten Testament vertheidigt werde und Abraham selbst leibeigne Leute gehabt habe. Aus dem Widerspruch gegen diese Lehre empfing die Bewegung, die man unter dem Namen des Bauernkriegs zusammenzufaffen pflegt, nach Bullingers Zeugniß einen ihrer vornehmsten Antriebe, und insofern Münzer gerade durch die Vertretung des Satzes, daß die Leibeigenschaft nicht erlaubt sei, zu besonderem Ansehen gelangte, ist es wahr, daß er „Wiedertäufer“ war. Doch hören wir Bullingers Bericht: Die Täufer achten es „für ungebührlich, daß Jemand unter christlichem Volk leibeigen sei und die Pflicht oder Schuld der Knechtschaft bezahlen solle. Das ist der ‚Hafen‘, in welchem nicht die kleinste ‚Tracht‘ des Bauern-Aufruhrs gekocht ist, durch welche sich die armen Leute nicht allein nicht in die Freiheit gebracht, sondern jetzt noch in schwerere Dienstbarkeit, denn darin sie zuvor waren, gebracht haben. — Es haben aber Münzer und andere ‚Ursächige‘ an dem Bauern-Aufruhr und die freien Täufer auch nicht recht gelehrt und halten auch nicht recht von der Leibeigenschaft, als ob sie unrecht und dieselbe zu leisten oder zu gebrauchen von Rechts wegen die Christen nicht schuldig seien. Denn kundbar genug ist es, daß Abraham, der Vater der Gläubigen, leibeigene Leute gehabt hat und deren nicht wenige. Denn es hat sich die Zahl seiner Knechte (ohne deren Weiber und Kinder) belaufen in die 318 Mann. — Was diesem zuwider ist, soll als falsch gehalten werden.“ [1])

Es ist, wie gesagt, ganz richtig, daß Münzer in dieser Beziehung zu den „Wiedertäufern“ gehört, aber andererseits steht

1) Bullinger, Der Wiedertäufer Ursprung u. s. w. 1560 fol. 39.

es feſt, daß Münzer in Hauptpunkten, z. B. in der wichtigen Frage von der Anwendung der Gewalt, mit den angeſehenſten Vertretern der Täufer[1]) ſich von Anfang an in Meinungsverſchiedenheit befand.[2])

Eben im Jahr des Bauernkriegs ſchrieb Hätzer ſeine kleine Schrift „Von den evangeliſchen Zechen und der Chriſten Rede", in welcher er die Unterſchiede der „neuen Chriſten" oder der neuen Evangeliſchen von den „alten Chriſten" oder alten Evangeliſchen betonte; bei dieſer Gelegenheit ſpricht er ſich ſcharf gegen diejenigen aus, „welche mit Büchſen und Spießen ausziehen, um das Evangelium zu erhalten."[3])

Gleichwohl hat der Verlauf des Bauernkriegs außer den Bauern ſelbſt in ſeinen Folgen keine Partei härter getroffen, als

---

1) Jacob Groß von Waldshut wurde aus ſeiner Vaterſtadt während des Bauernkriegs ausgewieſen, weil er ſich nicht am Aufſtand hatte betheiligen wollen. Dann wurde er Vorſteher der Gemeinden in Augsburg bezw. Straßburg. Zeitſchr. f. die hiſt. Theol. 1860 S. 30, 37.

2) Die Beweiſe bei C. A. Cornelius, Münſt. Aufruhr. Lpz. 1860 II, 14 und 24. Merkwürdig iſt das Urtheil des Landgrafen Philipp über Münzer. In einem Bericht Hedios über das Marburger Geſpräch von 1529 heißt es: Feria quarta (Mercurii, 29. Sept.) concionem habuit Zwinglius. In prandio apud principem Helvetici duo senatores et duo concionatores, noctu hujus diei Argentinenses cum principe coenati; ubi princeps ipse me (sc. Hedionem) jussit concionari finita mensa. In coena sanctissime de multis disseruit princeps, principio ut restiterit verbo, ut fugarit concionatores, et quomodo in jejunio circa arcem duos anates sagittarit et posthac comederit non sine remorsu. Urbanus Rhegius suis scriptis lucrifecit. De negotio Rusticorum clementer locutus est; doluit ille, innocentes occisos, ipse multos liberavit a morte. De Müntzero egregium testimonium. Inquit etenim se percupere finem vitae talem; nam totus ingemuerit propter peccata sua ad Deum. Testimonium Domini a Brunschwig citat, non recantasse Muntzerum, nisi quod agnovit errata et petiit a Deo misericordiam. — Der Bericht befindet ſich in dem Thesaurus Baumianus II, 161 in der Straßb. Bibliothek.

3) Von den Evangeliſchen | Zechen und von der | Chriſten red auß | hailiger ge- | ſchrifft. Ludwig Hätzer. O Gott, erlöß die gefangenen. MDXXV. Bl. b¹. (Ein Exemplar in meinem Beſitz.)

die Täufer. Von den Männern, welche die erſten Führer der erneuerten Gemeinden geweſen waren, war keiner dazu im Stande geweſen, die Grundſätze ſeiner Partei in ſelbſtändigen Schriften zuſammenzufaſſen und zu vertreten; die Folge davon war, daß dieſe Grundſätze gar nicht zur allgemeinen Kenntniß, geſchweige denn zur unbefangenen Würdigung gelangen konnten.

Die Beſchuldigung, daß der Bauernkrieg, welcher wenige Monate nach der Einführung der Spättaufe ausbrach, in einem urſächlichen Zuſammenhang mit der Erhebung der „neuen Sekte" ſtehe, fand vielfach Glauben, und da Verirrungen anderer Art unter den Brüdern wirklich vorkamen, ſo bildete ſich eine öffentliche Meinung aus, welche die Schuld aller Unruhen den „Täufern" zuſchob. Ja, es fanden ſich viele, welche nach der Beendigung des Bauernkriegs die Unterdrückung der Täufer aus keinem anderen Grunde verlangten, als weil ſie der Meinung waren, daß, ſo lange es Täufer gebe, ſtets von Neuem der Ausbruch eines ähnlichen Aufruhrs zu fürchten ſei. Während es in bürgerlichen Angelegenheiten feſter Grundſatz war und iſt, daß man Jemanden erſt dann beſtraft und tödtet, wenn er Aufruhr begangen hat, bildete ſich hier die Lehre aus, daß dieſe „Ketzer" zu vertilgen ſeien, weil ihre Exiſtenz den Ausbruch von Unruhen befürchten laſſe, und es half nichts, daß einzelne Männer wider die falſchen Beſchuldigungen und wider die Anwendung des Grundſatzes, daß man wegen des Verdachts einer zukünftigen Uebelthat Jemanden ſtrafen dürfe, ihre Stimme erhoben.

Nachdem Luther den Bund mit den Territorial-Gewalten, welche in dem Bauernkriege den Sieg davon getragen hatten, geſchloſſen hatte und die Herrſchaft des fürſtlichen Abſolutismus entſchieden war, wäre bei den Schwierigkeiten, die ſich thurmhoch wider die Brüder erhoben und die ſich von Jahr zu Jahr durch mancherlei Verirrungen im eignen Lager ſteigerten, jede Möglichkeit zur Gewinnung einer geſchichtlichen Exiſtenz verſchwun-

den geweſen, wenn die Ideen der „apoſtoliſchen Täufer“ in den Gemeinden die Oberhand bekommen hätten.

Aber gerade in dem gefährlichſten Augenblick, im Jahr 1526, wo es ſchien, als ob die Wendung, durch welche Luther ſeiner Kirche innerhalb vieler fürſtlicher Gebiete eine dauernde Herrſchaft geſichert hatte, den Untergang der altevangeliſchen Gemeinden beſiegeln werde, trat die Thatſache an das Licht, daß es keineswegs bloß die Ketzerſchulen waren, in welchen die altchriſtlichen und altevangeliſchen Ideen fortlebten, ſondern daß auch in den Bruderſchaften der deutſchen Werkleute ſich dieſelben Grundſätze erhalten hatten, und daß ſie hier ohne die Trübungen, welche ſie dort erlitten hatten, fortgepflanzt worden waren.

## Elftes Capitel.

# Die Bruderſchaften der Werkleute und die Reformation.

Wie haben ſich die Zünfte und Gilden zur Reformation geſtellt? — Die Weber und Steinmetzen. — Bildſchnitzer, Formſchneider und Buchdrucker. — Joh. v. Staupitz und die Buchdrucker. — Die Evangeliſchen und die Lutheriſchen. — Die Synoden zu Schleitheim, Augsburg und Nicolsburg. — Denck und Hubmeier übernehmen die Führung. — Die Läuterung der alten Ueberlieferungen. — Die „Gottesfreunde“ und die „Brüder“. — Die vornehmſten Grundſätze der gemäßigten Täufer. — Waren dieſelben Unitarier?

In den zahlreichen Bearbeitungen, welche in neuerer Zeit über die Entwicklung der Reformation an das Licht getreten ſind, hat man die Stellung, welche die geiſtlichen und die gelehrten Körperſchaften, die Univerſitäten und die Mönchsorden u. ſ. w., zu der Bewegung eingenommen haben, oft und eingehend unterſucht. Aus dieſen Nachforſchungen hat man zum Verſtändniß der Ereigniſſe viel wichtiges Material gewonnen und unter Anderem die Thatſache klar erwieſen, daß der Orden, welchem Luther angehörte, ſich innerhalb des Reichs wie anderwärts in einer großen Zahl ſeiner Mitglieder als Vorkämpfer des lutheriſchen Glaubens bewährt hat.

Um ſo mehr muß es auffallen, daß noch faſt an keinem Orte planmäßig Nachrichten darüber geſammelt worden ſind, wie ſich diejenigen corporativen Verbände, welche weder geiſtlichen noch gelehrten Charakter beſaßen, zu der Bewegung verhalten haben. Die Reformation war doch nicht bloß eine theologiſche Entwicklung und nicht bloß der Wechſel zweier gelehrten Syſteme, ſondern ſie war, wenigſtens in ihren erſten Abſchnitten, in her-

vorragender Weise eine volksthümliche Strömung — eine Strömung, die bei weitem nicht bloß die Herstellung einer gereinigten Lehre im Auge hatte, sondern deren Ziele das gesammte Leben umfaßten. Mußten ihre Wellen da nicht außer den Fürsten und Stadtbehörden, den Pastoren und den Professoren auch die lebendigen Körper berühren, welche neben diesen Verbänden in Gilden, Zünften und Bruderschaften von Werkleuten aller Art zahlreich und mächtig innerhalb des Reiches bestanden?

Es ist heute, nachdem man bis dahin an diesen Corporationen und an der Frage nach deren Stellungnahme gleichgültig vorübergegangen ist, nicht möglich, mit wenigen Strichen ein Bild hiervon zu geben, das Problem kann hier vielmehr nur gestellt, nicht gelöst werden. Indessen ist es zum Verständniß der später zu schildernden Ereignisse doch unerläßlich, wenigstens einige Andeutungen hierüber zu geben.

---

Unter den Bruderschaften der Werkleute besaßen die Gilden der Weber und der Steinmetzen damals eine ganz besondere Bedeutung, die erstere hervorragend durch den Reichthum und die Zahl ihrer Brüder, die andere durch ihren internationalen Zusammenhang und die geistige Bedeutung vieler ihrer Mitglieder.

Ueber die Geschichte, Organisation und Verfassung der Weber-Gilden sind wir leider noch nicht hinreichend unterrichtet. Welche Rolle sie aber an einzelnen Orten spielten, haben wir oben bereits in der Geschichte der S. Galler Ereignisse gesehen. Zu Nürnberg begegnet uns um das Jahr 1515 die St. Elsbeth-Bruderschaft, die neben fünfundzwanzig Webern auch viele Personen von den Ehrbaren, d. h. von den Kaufleuten, Aerzten, Juristen u. s. w., als Mitglieder besaß. Im Jahr 1518 er-

hielten die Kerzenmeiſter den Befehl, Niemanden mehr in die Bruderſchaft aufzunehmen, und als gegen dieſen Erlaß Widerſpruch erhoben ward, erklärte der Magiſtrat, daß das Intereſſe der Stadt die Maßregel nothwendig mache.[1])

In Augsburg war die Zunftſtube der Weber die Leiterin der Bewegung, welche unter den Evangeliſchen im Jahr 1524 daſelbſt ausbrach. Sie endete mit der Hinrichtung der beiden obengenannten Männer, Hans Kochs und Leonhard Meiſters, die am 15. Sept. 1524 erfolgte. Beide waren Weber, und die Thatſache, daß ſie die Aelteſten der dortigen Gemeinde waren, welche die Gegner Waldenſer nannten, wirft doch ein ſehr bezeichnendes Licht auf die Anſchauungen der Evangeliſchen, von denen hier die Rede iſt.[2])

Ueberall an den großen Mittelpunkten des Seiden- und Tuch-Gewerbes wiederholten ſich dieſelben Vorgänge. Im Voigtland (Zwickau), am Niederrhein, im Jülichſchen, Mörſiſchen, Bergiſchen, in Flandern (Antwerpen) u. ſ. w. waren es die Zunftſtuben der Weber oder die „Tuchknappen", welche am früheſten für Staupitz und Luther Partei ergriffen[3]) und die ſeit der Trennung des Staupitz von Luther zuerſt eine evangeliſche Partei gegenüber der lutheriſchen bildeten.

Einflußreicher noch als die Webergilden waren um dieſelbe Zeit diejenigen der Steinmetzen und der Bildſchnitzer.

Die Bruderſchaft des Steinwerks oder die Bauhütte iſt in den Grundzügen ihrer Ordnung ſicherlich uralt. Aber der be-

---

1) Die Bruderſchaft hieß auch die Groloder Bruderſchaft. Es waren alſo die Verfertiger „grauer Loden", d. h. die Wollenweber.

2) Vgl. die Bemerkungen oben S. 225 mit dem Bericht bei Keim, Schwäb. Reformations-Geſch. Tüb. 1855 S. 32 f. u. Keim, Ludw. Hetzer in den Jahrb. f. deutſch. Theol. I, 241. — Die beiden Weber werden als ſechzigjährige Männer bezeichnet.

3) Näheres darüber bei M. Göbel, Geſch. des chriſtl. Lebens in der rhein.-weſtf. Kirche. Coblenz 1849 ff.

ſondere Bund der deutſchen Bauhütte hat ſeine Organiſation doch wohl erſt ſeit der Zeit erhalten, wo der Steinbau aufkam und die Baukunſt aus den Händen geiſtlicher Werkleute an Steinmetz-Werkmeiſter weltlichen Standes überging, d. h. ſeit dem 13. Jahrhundert. Ich laſſe es dahin geſtellt ſein, ob die Hütten-Ueberlieferung, wonach Albertus Magnus (der Lehrer Meiſter Eckharts) mit der Entſtehung der deutſchen Bauhütte in Verbindung gebracht wird, eine geſchichtliche Grundlage beſitzt oder nicht.

So lange die Gothik blühte, ſcheint ſich innerhalb der Bauhütte eine gleichmäßige Entwicklung vollzogen zu haben. Als aber im Laufe des 15. Jahrh. die gothiſche Baukunſt und die Bauthätigkeit überhaupt zurückging, nahm die Bruderſchaft allmählich einen veränderten Charakter an.

Die Regensburger „Ordnung des Steinwerkes" vom Jahr 1514 kennt neben Meiſtern, „welche zur Bruderſchaft halten", bereits „Stadtmeiſter" und andere Meiſter, „die noch nicht in die Ordnung der Werkleute erfordert waren." An vielen Orten, und beſonders überall dort, wo es keine „Bruderſchaftshütten" gab, wurden die Steinmetzwerkmeiſter von den Obrigkeiten gezwungen, „Zunft zu halten", d. h. ſich einer Handwerker-Zunft (z. B. den Webern) anzuſchließen. Die Folge davon war, daß die Bauhütten großen Abbruch erlitten und daß manche Hütte zur einfachen Zunft wurde und in die Reihe der der ſtädtiſchen Polizei unterworfenen Handwerkerzünfte eintrat. Dieſe Entwicklung wurde dadurch beſchleunigt, daß die Obrigkeiten an manchen Orten dem Eintritt der Werkleute in den Bruderbund der Hütte möglichſt viele Hinderniſſe in den Weg legten[1]) — eine

1) Alfr. Klemm, Württemb. Baumeiſter und Bildhauer u. ſ. w. Stuttgart 1882 S. 22, Anm. 2. Ob der Grund, den K. anführt, nämlich eine angebliche Einwirkung des Bundes auf die Lohnverhältniſſe, zutrifft, möchte ich dahin geſtellt ſein laſſen. Jedenfalls war es nicht der einzige Grund.

Thatsache, deren Gründe einstweilen noch nicht genügend aufgehellt sind.

Während dem Bunde auf diese Weise viele Werkmeister verloren gingen, sahen sich andere Steinmetzen, und zwar sowohl Werkmeister wie Polierer und Gesellen, die den Hütten treu blieben, wegen des Rückgangs der Bauthätigkeit gezwungen, sich verwandten Gewerbszweigen zuzuwenden. Die Bauhütten hatten, obwohl die Steinmetzen den eigentlichen Stamm bildeten, von Anfang an allen denjenigen offen gestanden, welche nach der „Geometrie arbeiteten"; auch waren oft Baukunst, Bildhauerei und Malerei von einem und demselben Steinmetzwerkmeister getrieben worden. Während aber in früheren Zeiten die Steinmetzen nur gelegentlich zeichneten, modellirten oder malten, kam es im 15. Jahrh. mehr und mehr dahin, daß die Plastik, zumal die Holzschneidekunst, sowie die Malerei zur Hauptthätigkeit derjenigen Männer wurden, welche zugleich auch Baumeister und Steinmetzwerkmeister waren. Ich brauche ja nur an Dürer und Nicolaus Manuel zu erinnern, um zur Anschauung zu bringen, was ich meine.

Es ist urkundlich überliefert, daß viele Männer, welche um das J. 1500 vornehmlich als Formschneider thätig waren, zugleich auch das Steinmetz-Handwerk trieben. Nun waren es aber die Formschneider, welche zuerst die Kunst des Briefdrucks und Tafeldrucks erfanden und übten — dieselbe Kunst, aus welcher die Erfindung der Schriftvervielfältigung mit gegossenen Typen, d. h. die Buchdruckerkunst, hervorgegangen ist.

In demselben Maße wie die Bauthätigkeit zurückging und der Erwerb aus dieser Quelle versiegte, warfen sich die bisherigen Steinmetzwerkmeister mit Eifer auf die neue Erfindung, und an zahlreichen Orten erwuchsen daher plötzlich Buchdrucker-Werkstätten, die eine überaus fruchtbare Thätigkeit entfalteten. Die ehemalige Bruderschaft der Steinmetzen war zu einer Bruder-

ſchaft der Formſchneider, Buchdrucker, Bildſchnitzer und Maler geworden, und als ſolche hatte ſie, indem ſie zugleich unabhängiger von ihren bisherigen Auftraggebern, den Klöſtern und den Kirchen, geworden war, viele geiſtige Elemente von großer Stärke in ſich aufgenommen.

Wenn die Bruderſchaft als Corporation in den gleichzeitigen Quellen ſelten in ihrer Thätigkeit geſchildert wird, ſo hat dies einfach darin ſeinen Grund, daß dieſelbe als ſolche ſelten öffentlich hervortrat, um das Einſchreiten der Obrigkeiten nicht noch mehr, als es bisher der Fall geweſen war, wider ſich aufzurufen. Von jeher war unter den Brüdern Verſchwiegenheit Pflicht geweſen, und eine ſtrenge Disciplin ward durch die Capitel, welche die capitelberechtigten Meiſter von Zeit zu Zeit hielten, geübt und gehandhabt. Wie hätten da Außenſtehende viel erfahren können?

Genau ebenſo wie die Zünfte der Weber waren es die Bauhütten, welche die religiöſe Oppoſition an vielen Orten trugen. Aber es iſt ſehr beachtenswerth, daß die Buchdrucker, Formſchneider u. ſ. w. nicht erſt im J. 1517, ſondern ſchon ſeit dem Ausbruch des Reuchlinſchen Streits (1512) in lebhafter Bewegung waren. Keine Corporation im Reiche hat mehr dazu beigetragen, um die Dunkelmännerbriefe zu verbreiten als dieſe; nirgends haben die Männer, welche die religiöſen Streitſchriften verfaßten, eine kräftigere Stütze gefunden als in den großen Officinen von Baſel, Nürnberg und Augsburg.

Eben dieſe Kreiſe und die mit ihnen eng verbundenen „Liebhaber des Handwerks" waren es dann geweſen, welche ſeit 1515 in Johann von Staupitz ihren Wortführer gefunden hatten und die während der Jahre 1516 bis 1524 theilweiſe zur Partei der Staupitzianer, wie ſie ſich nannten, gehörten. Ich brauche ja nur an Johann Othmar, Albrecht Dürer und Andere zu erinnern.

Wir haben oben geſehen, daß die Staupitzianer ſo lange zugleich Anhänger Luthers geweſen waren, als Staupitz mit dieſem einig war, und daß es in dieſem Sinne ſeine Berechtigung hat, wenn man dieſe Männer zugleich als Lutheraner bezeichnet. Als aber Staupitz ſich von Luther losgeſagt hatte, da trat ſofort auch die Thatſache an das Licht, daß die Mitglieder der Bruderſchaften zwar im Sinne des Staupitz und des Hans Sachs evangeliſch, aber nicht lutheriſch ſein wollten, und es iſt überaus wichtig, daß ſie bei der Erhebung der Täufer den nahen Anſchluß an dieſe letzteren ſuchten. Wir haben oben bereits von Nürnberg und den Schülern Dürers gehandelt; was dort geſchah, wiederholte ſich alsbald in Augsburg. Als Ludwig Hätzer kurz vor ſeiner Zuſammenkunft mit den Brüdern zu Nürnberg im Juni 1524 in Augsburg war, da waren es außer den Humaniſten Andreas Rem und Georg Regel vor Allem die Buchdrucker Silvan Othmar, Heinrich Steyner und Hans Schönſperger, mit denen er verkehrte, und als Hätzer im Jahr 1525 dahin überſiedelte, trat er in das Geſchäft Othmars ein.[1])

Aehnliche Beweiſe für die Stellnngnahme der Steinmetzbruderſchaften ließen ſich viele beibringen.

Unter den Täufern hat — um nur noch eins zu erwähnen — Pilgram Marbeck viele Jahre hindurch eine Führerrolle beſeſſen. Marbeck war Steinmetzwerkmeiſter und ſtammte aus Tyrol, wahrſcheinlich aus der Nähe von Schwatz. Er hat ſpäter in Augsburg, Straßburg und Ulm gelebt und an letzterem Ort in dem Geſchlecht derer von Pappenheim einflußreiche Gönner beſeſſen.[2]) Man würde, wenn man ſeiner Lebensgeſchichte nachginge, manche Spuren über die Mitwirkung ſeiner Zunftgenoſſen an der Bewegung, die er leitete, aufdecken können.

1) Meyer v. Knonau in der Allg. D. Biogr. XI, 29 und Keim, Jahrb. f. deut. Theol. I, 235.

2) S. über Marbeck die Allg. Deut. Biographie.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß überall in den Zünften Männer von verſchiedenen Religions-Auffaſſungen zuſammenwirkten. Aber in den Kreiſen der Einverſtandenen hatten ſich doch Ueberzeugungen (und vielleicht auch Uebungen) fortgepflanzt, welche im Anſchluß an die altdeutſche Oppoſition erwachſen waren und die ſich in ſehr vielen Punkten mit den Ideen der Ketzerſchulen berührten.

Die „Schulen" hatten als unmittelbare Nachkommen der altevangeliſchen Gemeinden der früheren Jahrhunderte die Gewalt des Amts und manche Theile der altchriſtlichen Gemeinde-Verfaſſung in lebendiger Uebung unter ſich bewahrt; allein die Zurückdrängung in die abgelegenſten Bergthäler und in die benachtheiligtſten Volkskreiſe hatte den Geſichtskreis vieler Mitglieder verengert und dem Ganzen nicht bloß den Charakter des Sektenhaften aufgeprägt, ſondern auch, wie wir ſahen, die Reinheit der Ueberlieferung in manchen Punkten ſo ſehr beeinträchtigt, daß die Erfüllung der Aufgabe, das Salz der Erde zu ſein, ſchon längſt für ſie unmöglich geworden war. Dem gegenüber hatten die Bruderſchaften der Werkleute ihren Sitz an den Mittelpunkten des geiſtigen Lebens und waren auf mehr als einem geiſtigen Gebiet ſelbſt die Führer; vor Allem aber war unter ihnen, wie wir ſehen werden, durch die gelehrten Männer, die ihnen nahe ſtanden, die religiöſe Ueberlieferung auf Grund ſelbſtändiger Forſchungen in den altchriſtlichen Quellen geläutert, vertieft und gereinigt worden.

---

Nachdem es feſtſtand, daß Luther, deſſen erſte Schritte die Brüder aller Orten auf das lebhafteſte unterſtützt hatten, anſtatt die Ideale der älteren Evangeliſchen zur Verwirklichung zu bringen, vielmehr allmählich ſich gegen ſeine ehemaligen Freunde kehrte, trat eine wachſende Entfremdung zwiſchen den bisherigen

Verbündeten ein; da die Brüder aber auch mit der römiſchen Kirche gebrochen hatten, ſo ergab ſich bald für ſie die Nothwendigkeit, aus der bisherigen Zurückhaltung herauszutreten und die öffentliche Loslöſung von den übrigen Kirchen zu verſuchen.

Man weiß, daß der gleiche Beſchluß einſt unter den huſitiſchen Bewegungen in Böhmen gereift war. Aber während die Brüder ihn dort auf einer allgemeinen Verſammlung von Abgeordneten der Bruderſchaften und „heimlichen Gemeinden" zur Ausführung gebracht, auch die Wiederaufnahme der religiöſen Gebräuche, die ſie für ſchriftgemäß hielten, ins Werk geſetzt und die Gewalt des Amts von dem Waldenſer-Biſchof Stephan eingeholt hatten, ging im J. 1525 plötzlich die Nachricht durch das Land, daß die Brüder in Zürich, ohne gemeinſame Schritte abzuwarten, auf eigne Hand die öffentliche Losſagung vollzogen hatten.

Mit dieſer Maßregel waren viele Brüder inſofern vollkommen einverſtanden, als man allgemein die Spättaufe für die ſchriftgemäße Taufe anſah; aber die Männer, die dieſen Schritt thaten, waren doch nur die Vertreter einer einzelnen Gemeinde, welche noch dazu, wie ſich alsbald zeigen ſollte, gar nicht die Möglichkeit beſaßen, die literariſche Vertretung der Partei zu übernehmen und die Führerrolle, die ſie durch ihr Vorgehen in Anſpruch genommen hatten, zu behaupten.

So wenig nun aber auch die Brüder das Vorgehen der Züricher „Schule" in allen Punkten billigen mochten, ſo erkannten viele Mitglieder doch, daß hier um ihre eigne Sache gekämpft werde, und nachdem ſchon ſeit Jahren die Beziehungen zwiſchen den Oberdeutſchen und den Schweizern geknüpft waren, war jetzt die Aufgabe, um die es ſich handelte, klar vorgezeichnet. Es galt, die Bewegung, unter vollſter Wahrung aller berechtigten Forderungen der Schweizer, in eine beſonnene und

gemäßigte Bahn zu leiten und die Entschließungen der Gesammtheit, welche die Schweizer nicht eingeholt hatten, durch die Berufung einer allgemeinen Versammlung nachträglich einzuholen.[1])

Die Schritte, welche geschahen, um dies Ziel zu erreichen, kann ich an dieser Stelle nicht im Einzelnen verfolgen. Es kamen mehrere größere Versammlungen zu Stande; die erste fand am 24. Februar 1527 zu Schleitheim im Schaffhauser Gebiet statt, die zweite und entscheidende Synode wurde in der letzten Augustwoche des Jahres 1527 zu Augsburg gehalten. Es war dies vielleicht die ansehnlichste Versammlung, die von den Brüdern seit der Synode von Lhota gehalten worden war, und sowohl aus der Schweiz, wie aus Ober- und Nieder-Oestreich, Tyrol, Baiern, Franken, der Rheinpfalz u. s. w. waren Abgeordnete (im Ganzen etwa sechzig Brüder) anwesend.[2])

Als Theilnehmer werden in unseren Quellen genannt: Pilgram Marbeck, Peter Scheppach, ein Maler aus Augsburg, Gregor Maler von Chur, ein Deutschordensherr Namens Leonhard aus Nürnberg, Sigmund Salminger aus München, Jacob Dachser aus Ingolstadt, Hans Schlaffer aus Ober-Oestreich, Leonhard Schiemer aus Judenburg[3]), Thomas Waldhauser aus Steyer, Hans Langenmantel aus Augsburg[4]), Ludwig Hätzer aus Bischofszell, Hans Hut

1) Nach den Münsterschen Verirrungen war bekanntlich ebenfalls der erste Schritt der Brüder die Berufung einer allgemeinen Versammlung nach Bocholt (1538).

2) Ueber diese Versammlungen s. Cornelius, Münst. Aufruhr II, 67.

3) Ueber Schlaffer, Schiemer (Schöner) berichten die Märtyrerbücher der Taufgesinnten, besonders Til. v. Braght.

4) Ueber Langenmantel s. die Allg. Deut. Biographie. — J. Heller, Leben und Werke Albrecht Dürers II, 1 S. 29 schildert ein Porträt Dürers von H. Langenmantel, welches unter den von Dürer im Jahr 1515 zu Augsburg angefertigten Skizzen sich befindet: „H. Langenmantel, Büste eines Mannes in den 40er Jahren, mit kleinem Schnautz- und Kinnbart, kurz

aus Haina in Franken, Jacob Kautz aus Worms, Jacob Groß aus Waldshut, Lucas Hafner aus Augsburg und viele Andere.[1])

Theilnehmer an der Verſammlung berichten uns, daß Johann Denck und Hans Hut in derſelben „die Vornehmſten" geweſen ſeien, und daß, nachdem ſich anfangs zwiſchen den Genannten Meinungsverſchiedenheiten ergeben hatten, ſchließlich eine volle Einmüthigkeit erzielt wurde, und daß Dencks Ideen es waren, welche den Sieg davontrugen.

Eine ähnliche Berathung, doch von geringerer Bedeutung, fand gegen Ende 1527 auf dem Schloß des Herrn Leonhart von Lichtenſtein, der ſelbſt Mitglied der Gemeinde und Bruder[2]) war, ſtatt, und zwar war es hier Balth. Hubmeier, der das Religionsgeſpräch leitete und durch deſſen Anſehen die Entſcheidung herbeigeführt ward.

Es kommt in dieſen Ereigniſſen die Thatſache zum Ausdruck, daß die Periode, in welcher Grebel, Manz und Blaurock die geiſtigen Führer der Partei geweſen waren, ihren Abſchluß gefunden hatte, und daß die Leitung in die Hände Dencks und Hubmeiers übergegangen war.

Unter den gleichzeitigen Chroniſten wird wohl nicht ein einziger ſein, der nicht die gleiche Beobachtung gemacht hätte. Auf die chronikaliſchen Aufzeichnungen Kilian Leibs, Sebaſtian Francks und anderer Augenzeugen habe ich früher ſchon hingewieſen. Die Gerichtsprotocolle, die amtlichen Erlaſſe, die Zeugenausſagen gefangener Täufer beſtätigen die gleiche Thatſache, und vor Allem liefern die Streitſchriften Zwinglis, Bucers,

---

abgeſchnittenen Haaren und nach links gewendet. Dieſe Zeichnung iſt mit mehr Sorgfalt als die andern ausgeführt. Höhe 9 Z. 4 L. Breite, 6 Z. 3 L. Auf der Rückſeite ſteht von Dürers Hand: langmandl".

1) Näheres bei Keller, Die Reformation S. 426 ff.

2) Den Beweis ſ. bei Beck, Geſchichtsbücher u. ſ. w. S. 73.

Vadians, Capitos, Rhegius', Conr. Schmids, Berthold Hallers, Juſt. Menius', des Matthesius Predigten über Luther, Hamelmanns Geſchichtsbücher, Caſp. Francks Ketzerkatalog, die Indices der verbotenen Bücher und andere Quellen den Beweis für das Anſehen, welches in den verſchiedenen Ländern gerade Hubmeier und Denck unter den Taufgeſinnten zeitweilig genoſſen haben.

Im Jahr 1525 veröffentlichte der Gerichtsſchreiber der Stadt Luzern, Joh. Salat, eine „Chronik und Beſchreibung vom Anfang des neuen Unglaubens", in welcher es heißt: „Zu dieſer jetzt angefangenen Sekte ſtand auch im 1526 Jahr einer, genannt Johannes Denck, war Schulmeiſter zu St. Sebald zu Nürnberg, ein ſehr gelehrter Mann in dreien Sprachen, der machte ſich herfür, daß er auch der Höchſten einer, und unter ihnen (den Täufern) ein Oberer und Biſchof geachtet wurde. Er iſt ſonſt ſeines Wandels und Weſens ein frommer, züchtiger Mann geweſen, wo er des Hummelgeiſtes ſich gemüßigt hätte. Der hat viel Büchlein geſchrieben u. ſ. w."[1])

Und von Hubmeier, den Salat ebenſo wie Denck aus der unmittelbarſten Beobachtung gekannt haben wird, ſagt er: „An die Täufer und an die Zwingliſche Rotte hat ſich auch gehängt einer, genannt Balthaſar Hubmeier von Friedberg, ein gelehrter und beredter Doktor, der etwan Prädikant an Unſer Frauen zu Ingolſtadt geweſen, darnach gen Regensburg, auch Waldshut kam und (der ſich) auch faſt allenthalben gehalten, daß man ihm Sturm nachläutete, (wurde) zuletzt ein Täufer. Erſtlich war er gar zwingliſch, kam auch deßhalb gen Zürich zum Zwingli, ebenſo auch in ihren Geſprächen, die ſie zu Zürich hielten, half er irritiren".

Ein anderer Schweizer, Valerius Anshelm († 1540), ein

1) Archiv für die ſchweizeriſche Ref.-Geſchichte u. ſ. w. I. Bd. Freiburg i/B. 1869 S. 19.

Freund Vadians, ſchrieb im Auftrag des Magiſtrats von Bern, wo er ſeit 1520 Stadtarzt war, eine Chronik, die ſich in Sachen der Täufer weder durch Unparteilichkeit, noch durch Genauigkeit auszeichnet, die aber doch ebenfalls außer Grebel und Manz die zwei „gelehrten Geſellen", Denck und Hätzer, und den Dr. Balthaſar als die vornehmſten Wortführer namhaft macht.[1])

---

Wir haben geſehen, daß die Trübungen, welche die alte Ueberlieferung erfahren hatte, vornehmlich in der Uebertragung der apoſtoliſchen Regel oder der „evangeliſchen Gebote" auf die ganze Gemeinde ihren Grund beſaß. Es lag in der Natur der Dinge, daß durch dieſen Irrthum die Gemeinde-Ordnung, mithin gerade der wichtigſte Theil des Gemeindelebens, verwirrt und verdunkelt wurde, und es kam daher für diejenigen, welche jenen Verirrungen entgegentreten wollten, Alles darauf an, die Brüder zu überzeugen, daß die Regeln, welche Chriſtus für die Apoſtel oder die Gottesfreunde im engeren Sinn gegeben hatte, nicht für alle Chriſten beſtimmt waren.

Ich habe mich vergeblich bemüht, in den Schriften und den Ausſagen der „apoſtoliſchen Täufer", zu welchen in dieſer Hinſicht auch Hubmeier zählt, den Namen oder den Begriff der Gottesfreunde oder der Freunde im Unterſchied von den Brüdern zu finden. Während im 14. und 15. Jahrhundert unter den ſogenannten Waldenſern auf dieſe Unterſcheidung das größte Gewicht gelegt zu werden pflegt und oft außer den „Freunden" und den Brüdern auch noch die Meiſter (Magistri) unter-

---

1) Valer. Anshelm, Berner Chronik bis 1526, herausg. v. E. Stierlin, Bern 1833 Vol. VI S. 267. — Bei Guy de Bres, La Racine etc. des Anabapt. 1565 S. 3 wird angegeben, daß außer Th. Münzer Dr. B. Hubmeier, Mel. Rinck, Jean Hut, Jean Denck und Ludw. Hätzer die Häupter der „Wiedertäufer" geweſen ſeien.

ſchieden werden[1]), iſt von ſolchen Stufen unter den apoſtoliſchen Täufern nichts zu bemerken. Die eigentlichen „Wiedertäufer" ſprechen allerdings ſehr oft von den Vollkommenen oder den Reinen und Heiligen und gebrauchen damit Namen, welche früher für die apoſtoliſchen Wanderprediger üblich waren; aber ſie bezeichnen damit unterſchiedslos alle diejenigen, die zu ihrer Gemeinſchaft gehören, und in der That war es ja auch ganz folgerichtig, daß es für ſie, nachdem ſie alle Chriſten unter die apoſtoliſche Regel geſtellt hatten, nur noch eine Stufe, nämlich die der Vollkommenen, gab.

Dagegen wird die Literatur, die mit Dencks Namen verknüpft iſt, und zwar ſowohl die, welche von ihm ſelbſt herrührt, wie die ſeiner Geſinnungsgenoſſen, durch die häufige Erwähnung der Gottesfreunde gekennzeichnet. Allerdings dient das Wort nicht ausſchließlich zur Bezeichnung der „Boten Gottes", ſondern überhaupt zur Bezeichnung eines in der Liebe zu Gott und zu Chriſtus gereiften Mannes, und der Gebrauch der Worte Chriſten (Brüder), Liebhaber der Wahrheit und Freunde Gottes, wie er ſich bei Denck findet, erinnert ſehr an die Stufen des anfangenden, zunehmenden und vollkommenen Menſchen und an die „drei Staffeln der Gerechtigkeit", wie ſie Staupitz lehrt und wie die ſogenannten Waldenſer ſie kannten.

Allein daneben findet ſich eine Auseinanderhaltung der Gottesfreunde und der Brüder in einem Sinne, welcher darauf hindeutet, daß damit eine klare Scheidung zwiſchen den Wanderpredigern, welche „Botſchaft werben an die Fremden" und die der apoſtoliſchen Regel unterworfen ſind, und den Brüdern, welche einfach unter dem Geſetze Chriſti leben, gemacht werden ſoll.

1) Die Amici dei heißen auch wohl Magistri majores. Daneben aber gab es (außer den Fratres) auch Magistri minores. Näheres bei Keller, Die Reformation, Regiſter unter Magistri.

In dem vierten Capitel der „Ordnung Gottes" wird der Freund Gottes geſchildert als ein Mann, der den Frieden des Herzens auf das vollkommenſte erreicht hat, der nichts weiter begehrt, als auch Andern zum Frieden zu helfen und ſeine Liebe für die Brüder unter Preisgebung ſeiner ſelbſt, wo es noth iſt, zu erweiſen, der nicht allein thut, was im Geſetz (Chriſti) vorgeſchrieben iſt, ſondern auch alles das erfüllt, was nicht im Geſetz befohlen ward. In der Schrift vom „Geſetz Gottes" wird ebenfalls mehrfach von den Brüdern und den Gottesfreunden geſprochen. „Wer ſeinen Bruder nicht lieb hat, der hat gewiß Gott auch nicht lieb, denn er hält ſeine Gebote nicht; wer Gott lieb hat, deſſen Herz iſt ſtets bei Gott, und iſt ihm leid, wo er ein müßig Wörtlein oder Werk thut, geſchweige denn daß er ſündige". Das iſt das Gebot für die Brüder; viel ſtrenger iſt die Regel für die Gottesfreunde; ihnen iſt ein müßiges Wort nicht bloß leid — man erinnere ſich, daß in den altevangeliſchen Gemeinden müßige Reden und unnütze Worte verpönt waren —, ſondern der Freund Gottes, ſagt Denck, hält das allerkleinſte, was er ohne die Gewißheit der Uebereinſtimmung mit Gottes Wort und Willen ſagt oder thut, für Sünde. Beſonders wichtig iſt der Gebrauch der Unterſcheidung in Dencks Schrift „Von der wahren Liebe", in welcher am Schluß auch von der Obrigkeit und der Theilnahme der Chriſten an derſelben die Rede iſt. Dort heißt es, daß die „Gemeine Chriſti" keine andere Strafe kennt als die Ausſchließung oder die Ermahnung zur Beſſerung. „Nicht als ob die Gewalt an ſich ſelbſt unrecht ſei, die böſe Welt angeſehen, denn ſie dient Gott zu ſeiner Rache, ſondern weil die Liebe (d. h. Chriſtus) noch ein Beſſeres allen ihren Kindern lehrt, nämlich daß ſie Gott zu ſeiner Gnade dienen ſollen. Denn es iſt die Art der Liebe, daß ſie nicht will oder begehrt, Jemandem ſchädlich zu ſein, ſondern (ſie will) Jedermann zur Beſſerung dienen, ſo viel es ihr möglich iſt. Wer

aber ein Hausvater ist, der handle mit Weib und Kind, Knecht und Magd, wie er wollte, daß Gott mit ihm handle, das wehret ihm die Liebe nicht. Und so fern es möglich wäre einer Obrigkeit, auch also zu handeln, so möchte sie auch wohl christlich in ihrem Stand sein. Dieweil es aber ja nicht möglich ist, so soll und mag ein Freund Gottes nicht in die Obrigkeit, sondern daraus wachsen."

Der Zusammenhang des ganzen Abschnitts, der vornehmlich vom Schwertgebrauch und Krieg handelt, ergiebt, daß der Ausdruck „mit Gewalt fahren und herrschen", wie ihn Denck gebraucht, auf die mit der damaligen Handhabung der Herrschaftsrechte eng verknüpfte Gewalt über Leben und Tod zu beziehen ist. Sofern aber eine Obrigkeit nur eine Strafgewalt übt, wie sie der Hausvater übt, d. h. eine erziehende Strafgewalt, sofern mag sie auch wohl christlich in ihrem Stand sein. Nur der Gottesfreund, d. h. der, der unter der apostolischen Regel steht, soll überhaupt kein bürgerliches Amt bekleiden.

---

Was Denck aber auch durch den Gebrauch des alten Namens hat andeuten wollen[1]), so steht doch fest, daß er sich mit voller Kraft den Versuchen, die apostolische Regel zum Gesetz für die ganze Gemeinschaft zu machen, entgegen warf und der Ueberzeugung kräftigen Ausdruck gab, daß der Schwerpunkt christlichen Wesens nicht in äußeren Lebensformen, auch nicht im Cultus oder den Ceremonien, sondern in der Gesinnung und der Reinheit des Herzens oder der „wahren Liebe" gelegen sei.

---

1) Ueber den weiteren Gebrauch vgl. die Stelle der Schrift „Von der wahren Liebe", die vom Eidschwur handelt.

Das Weſen der rechten Gemeinde aber wird nicht durch die „apoſtoliſche Regel", ſondern durch die Beobachtung der apoſtoliſchen Gemeinde-Verfaſſung, wie ſie Chriſtus (Epheſ. 4, 11—12; 1. Cor. 12, 28) befohlen hat und wie die altchriſtlichen Gemeinden ſie geübt haben, begründet. Das grundlegende Prinzip dieſer älteſten Ordnung war die Freiheit und Freiwilligkeit des Gemeindelebens, ſowie namentlich die Selbſtändigkeit der chriſtlichen Gemeinſchaft, und zwar ſowohl der Geſammt-Gemeinde gegenüber dem Staat, wie der Einzel-Gemeinde gegenüber der Geſammtheit.

Die Synode, die im J. 1527 zu Augsburg tagte, war vollkommen darüber einig, daß die Gemeinde bei Beſtellung der Aemter und der Uebung des Bannes, ſowie in allen finanziellen Fragen zu weſentlicher Mitwirkung berufen ſei. Aber gleichzeitig wollte man weder die Biſchöfe und Aelteſten, noch die Diakonen und Diakoniſſen, noch auch die „Boten Gottes", die den „Fremden" das Evangelium zu bringen beſtimmt waren, entbehren.[1])

Daß die Einrichtung des Apoſtolats in den altevangeliſchen Gemeinden des 16. Jahrhunderts in thatſächlicher Uebung war, ergiebt ſich zur Genüge aus den Akten. Sowohl die ſtrengeren wie die weitherzigeren Richtungen hielten daran feſt. Ein Mann, der ſelbſt das Apoſtelamt bekleidet hat, ſchildert die Sendboten als Diener der Gemeinde, „die von Gott und ſeiner Kirche mit dem Befehl des Evangelii ausgeſandt werden, die Lande zu durchziehen und aufzurichten den Gehorſam des Glaubens unter ſeinem Namen, d. h. mit dem Wort und der Taufe".[2])

---

1) Apg. 15, 22 heißt es: „Hierauf beſchloſſen die Apoſtel und die Aelteſten und die ganze Gemeinde" und 15, 23: „Die Apoſtel und die Aelteſten und die Brüder" u. ſ. w.

2) Beck, Geſchichtsbücher S. 39 Anm. 2.

„Die Sendboten der täuferiſchen Kirche, ſagt ein neuerer Forſcher[1]), begannen ihre Predigt mit dem Ruf zur Buße und mit der Verkündung der nahen Zukunft des Herrn, des Gerichts über die Welt und der Strafe der Gottloſen. Nicht von dem Evangelium, ſagten ſie, welches in den letzten Jahren gepredigt worden, kann die Rettung der Menſchen kommen. Es widerlegt ſich ſelbſt durch die Früchte, welche es bringt. Seine Prediger vermögen nur zu zerſtören, nicht zu bauen: nirgends haben ſie eine wahrhaft chriſtliche Gemeine gegründet, die Laſter werden nicht geſtraft, der Bann nicht gebraucht, keine Beſſerung des Lebens bewirkt. — Die Männer, welche dieſe Botſchaft brachten, kamen in unſcheinbarem Gewand, arm wie die Apoſtel, demüthiger Haltung. Sie wandten ſich an die Armen und Niedrigen, denn zu dieſen, ſagten ſie, habe Gott ſie geſchickt. Mit dem Gruß des Friedens betraten ſie die Hütten, ſprachen von den Werken der Liebe und von der Verderbniß der Welt, laſen aus der h. Schrift, erklärten und lehrten. — Die Redner waren Bekenner und Märtyrer, und die Flamme, von der ſie ſelbſt ergriffen waren, entzündete auch die Hörer. Verfolgt und flüchtig, ihrer Nahrung und ihres Lebens nicht ſicher, legten ſie durch die That ein Zeugniß für ihre Worte ab: darum wirkten dieſe mit der vollen Macht ihres bibliſchen Inhalts, erbaulich und herzgewinnend, erſchütternd und niederwerfend.“

Innerhalb des Collegiums der Wanderprediger galt nun allerdings die apoſtoliſche Regel. Da ſie liegende Güter, Renten, Zinſen, Häuſer u. ſ. w. als perſönliches Eigenthum nicht beſitzen durften, ſo war die Vermögensgemeinſchaft und die Gemeinſamkeit des Lebens unter ihnen Geſetz. Das graue Gewand, welches einſt die Gottesfreunde trugen, und welches die „Geſellſchaft der Freunde“ (Quäker) ja noch heute trägt,

1) C. A. Cornelius, Münſterſcher Aufruhr II, 47 f.

war unter ihnen ebenfalls vorgeſchrieben. Dem Sinn der Anweiſung, die Chriſtus gegeben hatte, nämlich daß die Einfachheit und ſelbſtvergeſſene Demuth ſeiner Boten in dem äußeren Auftreten zum Ausdruck kommen ſollte, war damit auch ohne den Gebrauch von Sandalen und ohne ſonſtige Aeußerlichkeiten genügt.

Auch übten die Wanderprediger die Fußwaſchung und den Bruderkuß, und die Verwaltung bürgerlicher Aemter war ihnen unterſagt. Indem ſie ihr ganzes Dichten und Trachten darauf richteten, die Seelen für die Ewigkeit zu gewinnen, ſollten ſie der Sorge um das Dieſſeits möglichſt entrückt ſein. Ihre Aufgabe war es, in ſelbſtverleugnender Hingabe die ſeeliſch Kranken zu heilen und die geiſtig Todten aufzuwecken und dem Vorbild Jeſu Chriſti nachzufolgen.

Stets waren von den Brüdern mehrere auf der Wanderſchaft, und zwar zogen ſie immer zu zweien, je ein älterer und ein jüngerer Mann, auf ihre Miſſion. Von Zeit zu Zeit aber verſammelten ſie ſich in den Bruderhäuſern, um ihre Capitel zu halten und gemeinſame Angelegenheiten zu berathen. Da die Gemeinden in großer Selbſtändigkeit einander gegenüber ſtanden, und da es außer den regelmäßigen Synoden und deren Ausſchüſſen keine hierarchiſche Ordnung oder bureaukratiſche Gliederung von geiſtlichen Behörden gab, ſo bildeten die Wanderprediger die einzige ſtändige Vertretung der Geſammtheit und den Zuſammenhalt des Ganzen — eine Vertretung jedoch, welcher unter den Brüdern kein anderer Einfluß als der des Vertrauens und der Liebe, welche ſie ſich erworben hatten, zuſtand.

Ueberhaupt lag der Schwerpunkt ihrer Thätigkeit nicht in irgend einer hirtenamtlichen Wirkſamkeit innerhalb der Gemeinden, welche deren regelmäßigen Organen, den Biſchöfen, Predigern und Diakonen, überlaſſen blieb, und die ſich auch mit dem überlieferten Independentismus nicht wohl vertragen

hätte. Vielmehr war es von jeher ihre Hauptaufgabe, die Gesammtheit nach außen hin zu vertreten, die Grundsätze und die Glaubenslehren nach außen hin durch Schrift und Wort zu vertheidigen und gleichsam die Vermittler zwischen den Brüdern und den „Fremden" zu sein.

Für eine Gemeinschaft, welche die Gewissen an kein geschriebenes Bekenntniß binden wollte noch konnte, war ein Collegium von Männern, die durch ihren Beruf darauf hingewiesen waren, die Ueberlieferung zu bewahren und fortzupflanzen ein dringendes Bedürfniß. Zwar stand der Grundsatz fest, daß die Gemeinden selbst in erster Linie die lebendigen Zeugen des ererbten Glaubens der Väter sein sollten, aber eine Vertretung dieses Glaubens nach außen hin konnte nicht durch die Einzel-Gemeinden noch durch deren Prediger stattfinden, und das Prinzip, daß der christliche Glaube innerhalb seiner Grundgedanken sich fortzuentwickeln berufen sei, konnte ohne entsprechende Organe nicht verwirklicht werden.

Es war der Natur der Sache nach eine besonders schwierige Aufgabe, das Institut des Apostolats mit der Verfassung der Gemeinden, deren Selbständigkeit in keiner Weise gefährdet werden durfte, in eine organische Verbindung zu bringen. Man mußte einen Weg finden, durch welchen in gleicher Weise die Gefahren, denen die Brüder in Mähren anheimgefallen waren, umgangen und andererseits der gänzliche Wegfall des wichtigen Amts vermieden wurde.

Die Brüder, welche innerhalb der Bruderhäuser in Vermögensgemeinschaft nach der apostolischen Regel lebten, standen im Grunde außerhalb der regelmäßigen Organisation der Gemeinschaft. Freiwillig hatten diese Männer ihrem Besitz zu Gunsten der Gemeinschaft entsagt, freiwillig waren sie Mitglieder der Bruderhäuser geworden, freiwillig mußten die Dienste sein, wo und wie sie dieselben leisteten. Irgend eine hierarchische

Befugniß oder gar Aufsichtsrechte irgend einer Art konnten ihnen nicht eingeräumt werden, wenn man nicht gefährlichen Mißbräuchen die Thür öffnen wollte. Nachdem schon seit etwa 1522 der Uebelstand zu Tage getreten war, daß beliebige Personen, nachdem sie die apostolische Regel angenommen hatten, ohne die Handauflegung und Sendung umherzogen und den Gemeinden zur Last fielen, hielt es die erwähnte Augsburger Synode für richtig, die Abordnung wie die Bevollmächtigung der Sendboten selbständig in die Hand zu nehmen.

Es läßt sich nicht nachweisen, daß die Boten, die damals in die Lande gesandt wurden, den Auftrag erhielten, innerhalb der schon bestehenden Gemeinden hirtenamtliche Geschäfte wahrzunehmen; vielmehr wurden sie zu den „Fremden" geschickt, und in die Gemeinde kamen sie offenbar nur, wenn sie gerufen wurden, oder wenn es sich um die Uebung der Disciplin handelte.

In späterer Zeit erscheint als eine der Pflichten[1]) der Sendboten die Mitwirkung bei der Ausübung der Binde- und Löse-Gewalt. Gemäß 1. Cor. 5, 3, wo der Apostel bei der Uebung des Bannes mitberathend und mitentscheidend thätig ist, war es offenbar ein uralter Brauch, daß die Gemeinden nur unter Mitwirkung eines Bevollmächtigten der Gesammtgemeinde und besonders eines fremden, d. h. unparteiischen Mannes, die Disziplin üben wollten. Es versteht sich, daß diese Disziplin nicht zum Zweck der Erziehung, sondern lediglich zum Zweck der Reinhaltung der Gemeinde von offenbaren Missethätern geübt ward, wie sie ja denn auch in der alten Kirche nur bei Götzendienst, Gotteslästerung, Mord, Ehebruch, Unzucht und falschem Zeugniß angewandt zu werden pflegte.

Die Gemeinden brachten den wandernden Predigern überall

1) Näheres über deren Pflichten s. im Gemeindeblatt der Mennoniten hrsg. v. U. Hege 1886 Nr. 7.

eine hohe Verehrung entgegen, und es ist merkwürdig, daß der Name Vater in derselben Weise wie im 15. Jahrh. auch noch im sechzehnten in der Anrede benutzt wurde.[1]) In der symbolischen Sprache, die unter ihnen beliebt war, wird die Gemeinde gern mit einem Tempel[2]) verglichen und die Sendboten werden als die leuchtenden Sterne bezeichnet.[3]) In den Schriften und Formularbüchern der späteren Taufgesinnten, die zum Theil auf sehr alten Quellen beruhen, ist zwar der Name Apostel oder Sendboten verschwunden, aber die reisenden Brüder oder auch die zwei fremden Männer, die von Zeit zu Zeit kommen, sind den Gemeinden noch immer wohl bekannt.[4])

In England hielten während des 17. Jahrhunderts sowohl die General Baptists wie die Quäcker entschieden daran fest, daß der Dienst des Apostolats unter ihnen noch in Uebung sei, ja, John Fox behauptete, daß er und seine Gehülfen die Gewalt und Vollmacht des apostolischen Amtes überkommen hätten; doch wollte er damit nicht eine apostolische Inspiration für

1) Beck, Geschichtsbücher S. 39.

2) Ubbo Philipps erzählt: „Melchior (Hofmann) hatte aus dem Gefängniß geschrieben, daß man mit der Taufe zwei Jahre sollte einhalten und in der Stille allein lehren und vermahnen, nach dem Fürbilde des Tempels Zorobabels, Esrae und Haggai, dessen Bau im Anfang zwei Jahre durch die Feinde verhindert wurde. — Mit dergleichen Figuren und Bildern ging man viel um. Jehring-Buddeus, Gründl. Historie u. s. w. 1720 S. 196.

3) Beck, a. a. O. S. 39.

4) Die „reisenden Brüder" werden bei Erwähnung der Fußwaschung wiederholt genannt (vgl. Korte Belydenisse des christl. Geloofs etc. 1698 Pars II, art. XII p. 73). Offenbar fand nach Ankunft der Sendboten in einer Gemeinde das Abendmahl statt und nach altem Gebrauch hatte der Apostel dann die Pflicht, einer Anzahl der anwesenden Männer die Füße zu netzen. Daß der Befehl der Fußwaschung von Christus nicht an die Frauen, sondern lediglich an die Männer und Sendboten seiner Lehre ergangen ist, haben wir oben bereits gesehen.

ſich in Anſpruch nehmen, ſondern lediglich ein beſonderes Amt von Dienern der Gemeinde dadurch bezeichnen.[1])

Es war doch eine überaus folgenreiche Thatſache, daß in demſelben Augenblick, wo ſich in weiten Kreiſen die Ueberzeugung feſtſetzte, daß das Weſen der Kirche und das Seelenheil der Menſchen an die reine Lehre und an die rechte Verwaltung der Sacramente gebunden ſei, eine Gemeinſchaft auftrat, welche die Gewiſſen nicht an irgend ein von Menſchen verfaßtes Glaubensbekenntniß binden wollte, ſondern lehrte und glaubte, daß das Kennzeichen der rechten Gemeinde in der Beobachtung der apoſtoliſchen Gemeinde-Verfaſſung, nicht aber in der Uebung beſtimmter Ceremonien zu ſuchen ſei.

„Es ſind die Sitten (d. h. die Ceremonien), ſagt Denck in der Schrift von der wahren Liebe, nicht dermaßen aufgerichtet, daß Niemand ſelig werden möge, der ſie nicht halte; aber wo man ſie halten mag, da ſoll man es mit rechtem Ernſt thun". An anderer Stelle ſchreibt er: „In Dem zeigen ſich die Menſchen am allermeiſten als Menſchen, wenn ſie ſo arg um äußerlicher Dinge oder Elemente willen zanken. Die ſie zu viel verachten, dieſelben betrüben die unwiſſenden Menſchen; die, welche ſie zu hoch halten, verringern die Ehre Gottes. Ceremonien an ſich ſelbſt

1) Barclay, The inner life of the Religious Societies etc. 1877 S. 176 ſagt: Both the General Baptists and the Friends argued with the Seekers, that there was ‚the presence of an apostolical power now a mong us directing and authorising men in the gathering of churches' etc. This throws considerable light on Fox' statement, that he and his helpers were in the spirit and power of the Apostles. We therefore see, that this is not a claiming of Apostolic inspiration, but speaks of a vital distinction of church officers. — The General Baptists and the Society of Friends maintained, that the necessity for such officers had not ceased".

ſind nicht ſündlich, aber wer meint, etwas dadurch zu erlangen, es ſei durch Taufen oder Brodbrechen, der hat einen Aberglauben. Ein Gläubiger iſt frei in äußerlichen Dingen, doch wird er ſich nach ſeinem Vermögen befleißigen, daß die Ehre Gottes durch ihn nicht vermindert und die Liebe des Nächſten nicht freventlich verachtet werde. Wer ſich um die Ceremonien hart bemühet, der gewinnt doch nicht viel; denn wenn man ſchon alle Ceremonien verlöre, ſo hätte man davon doch keinen Schaden und zwar wäre es beſſer, ſie zu entbehren als ſie zu mißbrauchen".

Ebenſo wie Denck dachten in dieſer Beziehung andere angeſehene Männer der Partei, z. B. Johann Bünderlin von Linz, welcher im Jahr 1527 zu Augsburg die Spättaufe empfangen hatte.[1])

Es iſt merkwürdig, wie ſehr die Auffaſſungen der „gemeinen Täufer" mit den Ideen der ſogenannten Waldenſer auch in dieſem wichtigen Punkte übereinſtimmen. Wie die Lehre und die Lebensordnung der apoſtoliſchen Täufer ſich mit den Anſchauungen und Gewohnheiten der wandernden Prediger des 14. und 15. Jahrhunderts deckt, ſo die Lehre der gemeinen Täufer mit der der gewöhnlichen Waldenſer-Brüder.

Wir wiſſen, daß die Letzteren zwar grundſätzlich an der Schriftgemäßheit der Spättaufe feſtgehalten hatten, aber unter dem Druck der Zeit ſich ebenſo wie es einſt die älteſten Chriſten gegenüber den jüdiſchen und heidniſchen Ceremonien thaten,

1) S. über ihn die wichtigen Nachrichten bei F. O. zur Linden, Melchior Hofmann. Leipzig 1885 S. 16 ff. — Ferner den ausführlichen Aufſatz von Dr. Alexander Nicoladoni, Joh. Bünderlin von Linz und ſ. Stellung zu den Wiedertäufern im 46. Bericht über das Museum Franzisco-Carol. Linz 1888 S. 1—40. — Einzelnes bei W. J. Leendertz, Melchior Hofmann. Haarlem 1883 S. 251 u. 281.

in allen den Dingen, die nicht wider ihr Gewiſſen waren, um des Friedens willen unterordneten.[1])

Für dieſe älteſten Chriſten waren ebenſo wie für die ſog. Waldenſer die Verheißungen und die Gebote, welche die Herrenworte enthielten, beſonders das Geſetz Chriſti, nämlich das „königliche Geſetz" (Jac. 2, 8) — d. h. das Geſetz der Liebe — und das Geſetz, welches in der Bergpredigt enthalten iſt, nicht aber Ceremonien oder dogmatiſche Definitionen, das Weſentliche des Chriſtenthums, und es iſt wichtig, daß auch bei den gemäßigten Täufern die gleichen Grundſätze geübt worden ſind. Ebenſo wie bei Denck und ſeinen Zeitgenoſſen findet ſich in den Schriften der Taufgeſinnten des 17. Jahrhunderts, z. B. in dem Bekenntniß des Ruurd Gerbens, die Betonung des „Geſetzes Chriſti".[2])

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß hier Chriſtus nicht im Sinn des Alten Teſtaments als Geſetzgeber bezeichnet wird, ſondern in dem Sinn des Jacobus (4, 12): Einer iſt, der da Geſetzgeber und Richter iſt, der da kann ſelig machen und verdammen, und in dem Sinn des Paulus in dem erſten Brief an die Corinther (1. Cor. 9, 21), wo er von dem Geſetz Chriſti ſpricht, unter welchem er ſtehe, obwohl er nicht unter dem Geſetz ſich befinde.

---

1) Der Standpunkt Bünderlins und Dencks deckt ſich völlig mit dem des Origenes. Für Origenes lagen die religiöſen Myſterien und die geſammte Perſon Chriſti in dem Gebiet des Geiſtes; deßhalb iſt auch ſeine Lehre vom Abendmahl ſpiritualiſtiſch. Eſſen und Trinken, überhaupt das Mitmachen einer äußerlichen Handlung, iſt auf dem Standpunkt des Origenes etwas völlig Gleichgültiges. A. Harnack, dem ich dies entnehme (Lehrb. d. Dogmengeſchichte I, 361) fügt hinzu: „Nach Origenes nährt ſich der verſtändige Chriſt allein vom Leibe Chriſti, d. h. dem Worte Gottes und feiert ſo ein ewiges Abendmahl". Doch hat Origenes ſich dem „Glauben der Einfältigen", d. h. der approbirten Lehre von den Sakramenten, thatſächlich accomodirt.

2) Ruurd Gerbens, Korte belijdenisse des christelijken geloofs. Leeuwarden 1698 und Groningen 1717.

Nirgends finden ſich die Merkmale der gemäßigten Täufer klarer zuſammengefaßt, als bei Franck, wo er erzählt: „Etliche binden das Heil an die Sacramente, die ſie für ſchriftgemäß halten, die Anderen wollen die Taufe und die Ceremonien zeitweilig ruhen laſſen, bis Gott andere und beſſere Zeiten giebt und treue Arbeiter in ſeine Ernte ſchickt".[1]) — „Von Chriſtus hält die Mehrzahl ſehr viel; auf ihn hoffen ſie, ihm ſchreiben ſie alle Gnade und Erlöſung zu, doch verlangen ſie, daß man nicht bloß von ferne an ihn glaube, ſondern ihn anziehe und in ihn glaube, wie ſie ſagen".

Mit dieſer Hingabe an Chriſtus hängt es auf das engſte zuſammen, daß die Brüder den heiligen Büchern eine ſehr hohe Autorität zuerkannten. Indeſſen läßt ſich beobachten, daß ihre Anſchauung vom Canon und der Inſpiration ſich nicht, wie bei Luther und Zwingli, an die Tradition der mittelalterlichen Scholaſtik anlehnte, ſondern daß für ſie hier wie in anderen Punkten die Ueberlieferung der altchriſtlichen und altevangeliſchen Gemeinden maßgebend blieb. Nun wiſſen wir aus den Schriften der apoſtoliſchen Väter, daß es unter den älteſten Chriſten bis tief in das zweite Jahrhundert hinein neben den Schriften der Propheten keinen anderen Canon gab als die Herrenworte.

In ähnlicher Weiſe finden wir bei Denck und den Täufern (doch nicht bei den Wiedertäufern im engeren Sinn) eine entſchiedene Betonung der Herrenworte und beſonders des Geſetzes Chriſti im Unterſchied von dem Geſetz Moſe.[2]) Vom erſten Augenblick an haben ſich die Täufer darüber beklagt, daß

1) Es iſt merkwürdig, daß nach dieſen Worten Francks, die um 1530 geſchrieben ſind, ſchon damals die zeitweilige Einſtellung der Spättaufe von einzelnen Täufern empfohlen ward. Daß Melchior Hofmann die Einſtellung ſpäter wirklich verordnete, iſt ja bekannt.

2) Näheres darüber aus Dencks Schriften bei Keller, Die Waldenſer 1886 S. 145 f.

die Lutheraner und die Zwinglianer „das alte und das neue Geſetz unter einander miſchen“[1]), und durch alle Jahrhunderte iſt die ablehnende Stellung zum Alten Teſtament (mit Ausnahme der Propheten) eines der weſentlichen Merkmale aller altevangeliſchen Gemeinden geblieben.[2])

Diejenige Eigenthümlichkeit der ſogenannten Täufer, welche im 16. Jahrhundert den Gegnern am meiſten auffiel, war die Idee des inneren Wortes oder der inneren Offenbarung, welche ſie vortrugen, und die dann in dem ausbrechenden Kampfe ihnen immer und immer wieder vorgeworfen worden iſt. Es iſt ganz richtig, daß der Glaube an eine fortdauernde Offenbarung Gottes in der Welt ſowohl die ſog. Waldenſer wie die Täufer erfüllt hat, aber es iſt falſch, wenn man behauptet, daß alle Täufer dieſen Gedanken im Sinne einer ihnen verliehenen Propheten-Gabe oder einer Inſpiration verſtanden hätten.

Schon der ſogenannte Gottesfreund aus dem Oberlande (1375) tadelt diejenigen, welche mit „inwendigen und auswendigen Offenbarungen“ umgehen, und ſagt, daß, obgleich Gott ſeinen Freunden bisweilen in dieſer Weiſe etwas Wahrheit zukommen laſſe, ihnen doch nicht leicht zu glauben ſei.[3])

Die Idee der inneren Offenbarung beruht auf dem Herrenwort bei Matth. 10, 19 f.: „Wenn ſie euch nun überantworten

---

1) Vergl. Bullinger a. a. O. fol. 18. Ferner Schlüſſelburg, Catal. haeretic. p. 28.

2) Vgl. über dieſe Frage das Bekenntniß des Hans de Ris in Art. 29 bei Schyn, Historia Christianorum, qui in Belgio Foederato Menn. appellantur. Amst. 1723 S. 205. — Ferner E. A. van Dooregeeſt, Brief an den Heer Frid. Spanhemius etc. Amst. 1693 und andere Schriften. — Erſt im 18. Jahrh. fallen einzelne Taufgeſinnte in dieſen wie in anderen Punkten von den Lehren ihrer Väter zu den übrigen Proteſtanten ab. Die Arminianer ſtehen hierin auf täuferiſcher Seite.

3) Vgl. Keller, Die Reformation u. ſ. w. 1885 S. 313.

werden, ſo ſorget nicht, wie und was ihr reden ſollt; denn es ſoll euch zu der Stunde gegeben werden, wie und was ihr reden ſollt. Denn ihr ſeid es nicht, die da reden, ſondern eures Vaters Geiſt iſt es, der durch euch redet".

Hier iſt klar und unzweideutig die Verheißung ausgeſprochen, daß des Vaters Geiſt durch Chriſti Jünger in gewiſſen Fällen reden wird. Aber wem iſt denn dieſe bedingte Verheißung gegeben? Sie iſt nicht an alle Chriſten, ſondern nur an diejenigen Verkünder von Chriſti Lehre gerichtet, welche ſich der apoſtoliſchen Regel (wie ſie ſich im zehnten Capitel des Matthäus findet) unterwerfen, oder mit anderen Worten den Gottesfreunden. Zudem haben alle gemäßigten Täufer anerkannt, daß dieſe innere Offenbarung nicht in dem Sinn einer Inſpiration zu verſtehen iſt, welche dem Menſchengeiſte neue Wahrheiten mittheilt, ſondern daß es ſich lediglich um eine erleuchtende Mitwirkung Gottes handelt, die er den wahrhaft guten Menſchen zu Theil werden läßt und die das innere geiſtige Auge bei der Erfaſſung der anderweit geoffenbarten Wahrheit ſchärft. In dieſem Sinn finde ich namentlich bei Denck die Idee des inneren Wortes gefaßt.

---

Unter den Vorwürfen, welche von römiſch-katholiſcher wie von lutheriſcher Seite gerade den gemäßigten Täufern gemacht worden ſind, tritt beſonders die Anklage in den Vordergrund, daß ſie in Bezug auf das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß und namentlich in Betreff der Dreieinigkeit nicht mit der Lehre der Kirche übereinſtimmen. Es iſt wahr, daß die eigentlichen Wiedertäufer, d. h. die Männer, welche die Spättaufe als unerläßliche Vorbedingung des Heils und die Kindertaufe als Sünde hinſtellten, in Sachen der Dogmatik den herrſchenden Kirchen weit näher ſtanden, als die „gemeinen Täufer". Wäh-

rend jene auf die Rechtgläubigkeit in den angedeuteten Fragen großes Gewicht legten, ja sogar diejenigen, welche darüber anders als die herrschenden Kirchen dachten, nicht als Brüder anerkannten, wollten die Letzteren die Gewissen an keine kirchliche Definition, welche andere Worte gebrauchte, als sie in den heiligen Schriften selbst gebraucht sind, binden. Da sie von dem apostolischen Glaubensbekenntniß nichts in der Bibel fanden, so erklärten sie, auch in dieser Richtung Freiheit des Glaubens den Brüdern gewähren zu wollen — ein Satz, der zwar der kirchlichen Dogmatik durchaus widersprach, für welchen aber aus der Ueberlieferung der altchristlichen Zeiten sich viele Gründe beibringen ließen.

In den ältesten Zeiten nämlich haben die Thatsachen der Geschichte Christi, so groß ihre Bedeutung auch durch den engen Zusammenhang, in dem sie mit der Lehre Christi standen, war, den Werth von Dogmen noch nicht besessen, d. h. sie waren mit den Vorstellungen vom Seelenheil noch nicht derart in einen unauflöslichen Zusammenhang gebracht, daß der Glaube an diese oder jene Thatsache als Vorbedingung für die Erlangung des Heils und der Mitgliedschaft der Gemeinde angesehen worden wäre.[1])

Sowohl für die altchristlichen wie für die altevangelischen Gemeinden der späteren Jahrhunderte lag in dem Glauben und in der Gnade der alleinige Weg zum Leben. Aber den Begriff des Glaubens faßten sie doch in anderem Sinn als die herrschenden Kirchen. „Glauben, sagt Denck, heißt dem Worte Gottes gehorchen, es sei zum Leben oder zum Tode." Gewiß waren die Brüder Alle von der sühnenden Kraft des Leidens Christi tief durchdrungen, ja sie haben es stets laut gesagt und gelehrt, daß das Kreuz Christi der rechte Weg sei zum Heil

1) Näheres darüber bei A. Harnack, Dogmengeschichte I, 144 f.

und zum Leben, und nirgends tritt die Ueberzeugung deutlicher in den Vordergrund als bei ihnen, daß das einzige und wahre Gnadenmittel eben in dem Leiden Christi zu ſuchen iſt. Aber gleichzeitig wird nirgends deutlicher gelehrt als hier, daß das leidenswillige Sterben Chriſti Niemandem nützen wird, der nicht durch die gleiche Leidenswilligkeit und Ergebung — oder, wie ſie ſagten, durch die Gelaſſenheit — zur Rebe geworden iſt an dem Weinſtock, welcher Jeſus Chriſtus ſelbſt iſt.

In den Aeußerungen der Täufer findet ſich, wie Seb. Franck bezeugt, oft die Bemerkung, die rechten Chriſten ſeien Ritter, die durch das Kreuz das Himmelreich erfechten. Die Anſpielung auf das zweite Capitel des 2. Briefes an Timotheus, die hierin liegt, iſt für ihre geſammte Auffaſſung des Heilswegs charakteriſtiſch. An dieſer Stelle, wo Paulus den weſentlichen Inhalt deſſen, was er gelehrt hatte, noch einmal für Timotheus zuſammenfaßt, heißt es im Eingang: „Leide[1]) wie ein guter Ritter Jeſu Chriſti.[2]) Niemand wird gekrönt, er kämpfe denn. Halte im Gedächtniß Jeſum Chriſtum. Es iſt gewißlich wahr: Sterben wir, ſo werden wir mit leben; dulden wir, ſo werden wir mit herrſchen. — Daran ſollſt du ſie erinnern und ſie beſchwören vor dem Herrn, daß ſie nicht um Worte zanken, was nichts nütze iſt.“

Die Gegner haben den Täufern, und zwar ſelbſt den gemäßigten oder gemeinen Täufern, oft den Vorwurf gemacht, daß ſie das Dulden und die leidenswillige Ergebung zu ihrem „Abgott“ machten, das heißt, daß ſie darin einen Kernpunkt des Chriſtenthums und die Erfüllung des Geſetzes Chriſti erkann-

1) Der Ausdruck des Urtextes: συνκακοπάθησον heißt eigentlich mehr wie „leide“. C. Weizſäcker, Das Neue Teſt. Frbrg. 1882 überſetzt daher richtig: „Gieb dich zur Leidensgenoſſenſchaft her“.

2) So nach der vorlutheriſchen (waldenſiſchen) Bibelüberſetzung, die ja, wie ich an anderer Stelle nachgewieſen habe (Keller, Die Waldenſer 1886 S. 140 ff.), von den ſog. Täufern vielfach benutzt worden iſt.

ten. Aber dieſelben Autoren bezeugen, daß die große Mehrheit der Täufer den Befehl Chriſti: „Du ſollſt nicht widerſtreben dem Uebel", nicht in dem Sinn auslegten, als ob den Chriſten jegliche Abwehr und ſelbſt die Nothwehr ſchlechthin verboten ſei.

Das abſolute Verbot der Gegenwehr gilt, wenn es gilt, natürlich ſowohl für den Einzelnen wie für die Geſammtheit, und es hebt in ſeinen Conſequenzen jede Strafgewalt und jede Landesvertheidigung auf, es verneint alſo im Grunde einen Theil der bürgerlichen Rechtsordnung, wie ſie ſeit Jahrtauſenden die Völker zuſammengehalten hat. Es ſteht in der That feſt, daß Manche unter den eigentlichen „Wiedertäufern", deren Wortführer in dieſer wie in anderen Fragen der perſönlich höchſt achtungswerthe Michael Sattler (der im J. 1527 zu Rothenburg am Neckar den Scheiterhaufen beſteigen mußte) war, dieſe Auffaſſung in ihrer vollen Strenge vertreten haben. Die Brüder in Mähren verboten nicht nur jegliche Mitwirkung bei bürgerlichen Aemtern, ſondern ſie ſchloſſen aus ihrer Gemeinſchaft jeden aus, welcher durch Zahlung von „Blutgeld" (Kriegsſteuern), durch Arbeiten an Befeſtigungswerken, durch Stellung von Fuhrwerk oder auf irgend eine andere Weiſe unmittelbar oder mittelbar an der Landesvertheidigung mitwirkte, und Michael Sattler ſagte öffentlich vor den Richtern aus, daß er ſeinem Vaterlande und ſeinen Mitchriſten ſelbſt dann jede Hilfe verweigere, wenn die Türken in das Land kämen.[1]) Als im Jahr 1692 die Schweiz in höchſter Landesgefahr alle ihre Bürger zur Nothwehr aufbot, verweigerten die „Schweizer Brüder" jegliche Mitwirkung und überließen es ihren Mitbürgern, mit ihrem Gut und Leben ſich ſelbſt, aber doch auch zugleich alle anderen Landsleute, vor den Feinden zu ſchützen.[2])

1) Näheres bei W. Mannhardt, Die Wehrfreiheit der Altpreußiſchen Mennoniten. Marienburg 1863 S. 14.

2) Mannhardt a. a. O. S. 41.

Die große Mehrzahl der Täufer war indeſſen, wie geſagt, nach Francks ausdrücklichem Zeugniß um das Jahr 1530 anderer Anſicht als Michael Sattler. Sie waren weit entfernt, das Recht der Gegenwehr überhaupt und damit auch die Rechtmäßigkeit der Strafgewalt und der Selbſtvertheidigung zu leugnen. Hatte nicht Chriſtus ſelbſt einſt Geißeln aus Stricken gemacht und die Händler und Wechsler mit Geißelſchlägen aus dem Tempel getrieben (Joh. 2, 15)? und hatte er damit nicht eine der ſchwerſten Strafen, die ſein Volk kannte, gegen die Uebelthäter zur thatſächlichen Anwendung gebracht? War es erlaubt, die Rechtsordnung des Staates durch ſolche Grundſätze zu erſchüttern, während Paulus dieſelbe an mehr als einer Stelle anerkannt und ſogar geſagt hatte, daß die Obrigkeit berechtigt und verpflichtet ſei, das Schwert zu führen?

Wenn man die Stelle der Bergpredigt (Matth. 5, 38), auf welche ſich das Verbot der Nothwehr ſtützt, mit der Auslegung vergleicht, welche Paulus an den Stellen, wo er von der Wiedervergeltung ſpricht (Röm. 12, 17 ff., 1. Cor. 6, 7 und 1. Theſſ. 5, 15), und Petrus (1. Petr. 3, 9) dem bezüglichen Befehle Chriſti gegeben haben, ſo überzeugt man ſich, daß beide Apoſtel darin das Verbot der perſönlichen Rache, aber nicht das der Nothwehr geſucht und gefunden haben; ſie ſahen darin lediglich die Aufhebung der Lehre des Alten Bundes: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Dabei verſteht es ſich von ſelbſt, daß die Geſtattung der Nothwehr das Verbot derjenigen Menſchentödtung, welche als ſolche Selbſtzweck iſt, durchaus unberührt läßt. Der Umſtand, daß bei Ausübung derjenigen Nothwehr, deren Zweck nicht die Tödtung, ſondern die Vertheidigung und in ſehr vielen Fällen die Verhinderung von Mord und Todtſchlag iſt, unter Umſtänden auch Blut vergoſſen werden muß, iſt natürlich ein ſchweres Unglück, aber doch nur eine Folge der

Schuld, die der Angreifer auf ſich läd und keine Sünde für den, der zur Wehr greift, um das Blutvergießen zu verhindern.

Man weiß, daß die Ideen Michael Sattlers und der mähriſchen Brüder im 17. und 18. Jahrh. vielfach wieder aufgelebt ſind; aber auch die Ueberzeugungen Dencks und Hubmeiers und der „gemeinen Täufer" ſind unter den ſpäteren Taufgeſinnten niemals verloren gegangen. Die Parteien der ſogenannten Waterländer, ſowie der vereinigten Waterländer und Flaminger und der Frieſen haben die Nothwehr für erlaubt erklärt; ſie wollten ſich daher nicht wehrloſe, ſondern rachelose (wraklose) Chriſten nennen. Auch ſie erklärten die perſönliche Rache und jeden gewaltthätigen Angriff für durchaus unerlaubt, aber die Abwehr unrechtmäßiger Thätlichkeiten, ſelbſt mit den Waffen, wollten ſie den Chriſten nicht unter allen Umſtänden verbieten.[1]) Daß ſie die freiwillige Aufſuchung des Waffendienſtes gleichwohl nicht billigten, iſt in jener Zeit nicht zu verwundern; eine allgemeine geſetzliche Pflicht zur Landesvertheidigung kannte ja das 17. und 18. Jahrhundert nicht.

---

Es war den Männern, welche um das J. 1526 die Glaubenslehre der altevangeliſchen Gemeinden zuſammenfaßten, wohl bekannt, daß die Schriftgelehrten der früheren Jahrhunderte trotz der Warnungen des Paulus um vieler unnützer Worte und Begriffe halben ein großes Gezänk in der Chriſtenheit hervorgerufen hatten. Daher haben die Täufer den Grundſatz nicht nur theoretiſch aufgeſtellt, ſondern auch praktiſch durchgeführt, daß ſie in ihren Ausſagen über die Myſterien des Glaubens ſich keiner von den ſpäteren Theologen aufgebrachten Kunſtwörter, ſon-

1) Näheres bei Mannhardt a. a. O. S. 34.

dern lediglich der in der heiligen Schrift gebrauchten und bezeugten Ausdrücke bedienen wollten.

Allerdings läßt ſich nicht beſtreiten, daß von der Zeit an, wo die Taufgeſinnten ſich den herrſchenden Kirchen wieder zu nähern begannen, auch hierin Trübungen eintraten; aber gerade die gemäßigten Täufer des 16. Jahrhunderts haben den Grundſatz, wonach diejenigen Theile der Glaubenslehre, welche den Charakter des Dogmas beſitzen, d. h. die mit der Idee des Seelenheils unlöslich verknüpft ſind, lediglich mit den Worten der heiligen Schriften zum Ausdruck gebracht werden ſollen, ſtreng und folgerichtig durchgeführt. Es ließen ſich dafür manche Beiſpiele beibringen — ich erinnere an die Ablehnung des Wortes Erbſünde —, hier aber will ich nur ein beſonders wichtiges Beiſpiel anführen.

Man weiß, daß der Begriff der Trinität in der römiſchen und lutheriſchen Kirche durch die Ausſagen des Athanaſianiſchen Glaubensbekenntniſſes feſtgeſtellt iſt, und daß dieſes Bekenntniß eine Subſtanz und drei Perſonen unterſcheidet.[1]) Die griechiſche Kirche, welche anfangs dabei blieb, die Perſon des Vaters mit dem ewigen Gott identiſch zu ſetzen, hat ſeit alten Zeiten jene Definition nicht anerkannt, ſondern ſie als unbibliſch zurückgewieſen.

Auch Luther hatte anfänglich darauf hingewieſen, daß ſich das Wort Dreieinigkeit in der h. Schrift nirgends finde und geſagt, er höre es nicht gern weder in lateiniſcher noch in deutſcher Sprache.[2]) Melanchthon hat in ſeinem früheſten Entwurf der Loci communes die Worte Deus-Unus-Trinus in die Reihe der Themata geſetzt, die er behandeln will, hat ſie dann aber

1) Una substantia und tres coaeternae et coaequales Personae, d. h. drei ſelbſtändig ſubſiſtirende Perſonen, die doch nur eine Perſon bilden.

2) Walch, Luthers Werke XI, 1549 und XII, 830.

ohne Ausführung gelaſſen.[1]) Daß dies von ihm mit voller Abſichtlichkeit geſchehen iſt, erhellt aus der erſten Ausgabe[2]), wo er zur Rechtfertigung ſeines Verhaltens auf das Beiſpiel des Paulus und die üblen Wirkungen der „thörichten Disputationen der Scholaſtiker" verweiſt.[3]) Genau ebenſo wie Melanchthon im J. 1522 verfährt Denck fünf Jahre ſpäter, d. h. zu einer Zeit, wo Luther und Melanchthon ſich bereits wieder von der Wahrheit des Athanaſianiſchen Bekenntniſſes überzeugt hatten.[4])

Eines der Capitel der „Ordnung Gottes" trägt die Ueberſchrift: „Von der Dreifaltigkeit, Einigkeit und einigen Dreiheit Gottes"; aber es iſt ſehr bezeichnend für Dencks Widerſtreben gegen eine Erörterung der Myſterien der göttlichen Natur überhaupt, daß der Text des Abſchnittes ſich lediglich in bibliſchen Worten über die dem menſchlichen Verſtändniß erreichbaren Eigenſchaften Gottes äußert, aber das innertrinitariſche Verhältniß ganz unberührt läßt.

Denck hat ſich hierin genau an die h. Schrift gehalten; denn wo findet ſich in ihr eine Erörterung über die Dreiheit und Einheit Gottes, welche uns Aufſchluß über dieſes Myſterium gäbe?

---

1) Corpus Reformatorum XXI, 11.

2) Corp. Ref. XXI, 85.

3) Melanchthon ſagt: Proinde, non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis: de Deo, de Unitate Dei, de Trinitate Dei, de mysterio Creationis, de modo Incarnationis. Quaeso te, quid adsecuti sunt jam tot saeculis scholastici Theologistae, cum in his locis versarentur? — Paulus, in epistola, quam Romanis dicavit, cum doctrinae christianae Compendium scriberet, num de mysteriis Trinitatis, de modo incarnationis et de Creatione activa et passiva philosophabatur? Corp. Ref. XXI p. 83.

4) Daß Denck hierin lediglich den Ueberlieferungen der ſog. Waldenſer folgt, iſt zweifellos. Vergl. die Protokolle bei G. E. Fries in der Oeſtr. Vierteljahrsſchrift ꝛc. 1872 S. 252, woraus erhellt, daß die Inquiſitoren an die Beſtreitung des Athanaſianums durch die „Ketzer" glaubten.

Wenn man von dem erwähnten Abſchnitt der Ordnung Gottes abſieht, findet man bei Denck keine Erörterung unſerer Frage. Wohl aber hat ſich Ludwig Hätzer, wenn wir dem Zeugniß Francks Glauben ſchenken dürfen, hierüber ausgeſprochen. Danach erklärte dieſer geradezu, daß er in den heiligen Büchern eine Unterſcheidung von drei Perſonen nicht finde, und daß auch das Wort Weſensgleichheit darin nicht vorkomme.[1])

In Sachen der drei Perſonen haben die Täufer des 16. und 17. Jahrhunderts ſich faſt Alle auf Dencks und Hätzers Seite geſtellt. Bei dem Geſpräch zu Emden vom J. 1578 erklärten die Taufgeſinnten[2]): „Wir ſind zu blöde, drei ſelbſtändige Perſonen zu bekennen, weil wir ſolches in der Schrift nicht finden.“

In dem Bekenntniß der „Vereinigten Hochdeutſchen und Frieſen“, d. h. der vereinigten Taufgeſinnten-Gemeinden vom Jahre 1630 lautet der erſte Artikel: „Der Vater, ſoferne er Vater iſt, iſt ein anderer als der Sohn; und der Sohn, ſoferne er der Sohn iſt, iſt auch ein anderer als der Vater, und der h. Geiſt, ſo ferne er der wahre heilige Geiſt iſt, iſt gleichfalls ein anderer als der Vater und Sohn. Und ob ſie zwar alſo durch ſolche Namen unterſchieden werden, ſo ſind ſie dennoch in ihrem göttlichen Weſen und Eigenſchaften ein einiger ungetheilter Gott.“[3])

---

1) Um das Jahr 1545 taucht in gegneriſchen Quellen die Behauptung auf, daß Hätzer ein Buch über die Gottheit Chriſti geſchrieben habe. Die Angaben ſind aber, wie ſchon J. C. Füßlin, Beyträge zur Ref.-Geſch. V, 395 bemerkt hat, äußerſt unklar und unbeſtimmt. Niemand ſagt genauer, was darin geſtanden habe.

2) Colloquium Emdanum fol. 6.

3) Korte Confessie ofte Belijdenisse des Gheloofs etc. in den Allgemeene Belydenissen. Amſterdam 1665 S. 56. (Ein Exemplar in meinem Beſitz.)

Die Erläuterung hierzu enthält das Bekenntniß vom J. 1626, wo es heißt: „Die Worte: ‚Ein Weſen‘, ‚Dreifaltigkeit‘ und ‚Drei Perſonen‘, ſo von den Alten vorhin erdacht worden, vermeiden wir, weil dieſelben die Schrift nicht kennt.“[1])

Auch die Reformatoren haben die Thatſache, daß die Apoſtel von dem Wort Perſon und den daran ſich anſchließenden Auffaſſungen nichts gekannt haben, zugeſtanden, indem ſie (vor Allem Melanchthon), bei dem Streit über dieſe Frage ſich auf die Autorität der Kirche berufen haben.[2]) Späterhin hat Schleiermacher von Neuem darauf aufmerkſam gemacht, daß die h. Schrift von der Zuſammenfaſſung des Vaters, des Sohns und des h. Geiſtes als dreier Perſonen, die doch nur eine Perſon bilden, nichts weiß.[3])

Es iſt bekannt, daß es außer der Spättaufe beſonders die Lehre von der Dreieinigkeit geweſen iſt, welche die furchtbaren Verfolgungen, die alsbald ausbrachen, über die altevangeliſchen Gemeinden heraufbeſchworen hat. Und doch giebt heute die unbefangene Forſchung vielfach zu, daß eine Gemeinſchaft, welche in den heiligen Schriften ihre höchſte Autorität erkennt und die auf die altchriſtliche, aber nicht auf die römiſch-katholiſche Auslegung derſelben Werth legt, ganz richtig handelt, wenn ſie jeden älteren oder neueren Ausdruck über das Weſen der Perſon Chriſti, welcher ſich nicht in den Evangelien findet, abweiſt oder wenigſtens einem ſolchen Ausdruck den Werth eines Dogmas nicht zuerkennt.

Es hat ſich in der Kirchengeſchichte ſtets wiederholt, daß

1) Hier nach dem Auszug bei Jehring-Buddeus, Gründliche Hiſtorie. Jena 1720 p. 52. Daß ſeit dem 18. Jahrh. in dieſen wie in anderen Punkten eine beabſichtigte Annäherung an die herrſchenden Kirchen und ein Abfall von den Ueberlieferungen der Väter Platz gegriffen hat, iſt freilich ſicher.

2) Vgl. darüber Ritſchl, in der Zeitſ. f. Kirchengeſch. I, 83.

3) Schleiermacher, Glaubenslehre Bd. II. 1822 S. 688.

dort, wo von dieſem Prinzip abgewichen worden iſt, meiſt heftige innere Kämpfe und entweder Verdunkelungen oder Verflachungen die Folge geweſen ſind. Niemand iſt im Stande, das Weſen der Sache faßlich und allgemein verſtändlich zur Anſchauung zu bringen. Sie iſt und bleibt und ſoll ſein ein Myſterium, ein Geheimniß, das ſich mit Worten und Zeichen wohl andeuten, aber niemals begrifflich erſchöpfen läßt.

Wenn man über das Weſen Chriſti mehr erfahren will als in ſeinem Selbſtzeugniß, durch das er ſich als den Sohn Gottes und den Meſſias bezeichnet, ausgeſprochen iſt, ſo iſt dafür natürlich in erſter Linie die Auslegung der Apoſtel und der älteſten Chriſten maßgebend. Hier aber wird Chriſtus als der Herr und der Heiland bezeichnet, über den man denken muß „wie über Gott“ (ὡς περὶ θεοῦ) — als der Herr, der mehr war denn ein Prophet, der ſich als Stellvertreter Gottes fühlte und nicht bloß zur Verkündung, ſondern zur Einführung des Gottesreichs auf die Erde gekommen iſt — als der Heiland, der die ſündigen Menſchen berufen, ſie durch ſein leidenswilliges Sterben aus der Todesnacht zum ewigen Leben geführt hat — als der Sohn Gottes, der in einem Verhältniß der Lebensgemeinſchaft mit Gott ſteht, in welchem kein anderer Menſch ſich befindet, zu dem er aber Alle dereinſt führen will, wie er verheißt in den Worten der Bergpredigt: „Betet für die, die euch verfolgen und läſtern, auf daß ihr Söhne werdet eures Vaters im Himmel.“

## Zwölftes Capitel.

# Die ſogenannten freien Täufer und die Schriften des Staupitz.

Der Beginn der allgemeinen Verfolgung. — Wirkungen derſelben. — Die Ereigniſſe in Münſter. — Zurückdrängung auf eine heimliche Gemeinſchaft. — Fortpflanzung feſtgeſchloſſener Gemeinden oder nicht? — Sind die Sakramente ſymboliſche Handlungen? — Die Folgen der Annahme kirchlicher Formen. — Parteiungen und Streitigkeiten. — Lutheriſche Sekte oder nicht? — Die freien Täufer und die Liebhaber des Handwerks. — Die Beziehungen des deutſchen Ordens und der Johanniter zu den Bruderſchaften. — Die Naturphiloſophen. — Die Humaniſten. — Weigelianer und Roſenkreuzer und die Schriften des Staupitz und der altevangeliſchen Gemeinden.

Nachdem durch die Beſchlüſſe der oben erwähnten Synoden und durch eine im Sinne derſelben gehaltene Literatur[1]) das Programm der gemäßigten Täufer feſtgeſtellt worden war, ließ ſich die Entwicklung einer ſtarken religiöſen Bewegung erwarten, falls ihr ein ruhiger Fortſchritt beſchieden war.

In der That beſtätigen denn auch gleichzeitige Chroniſten, daß von den oberdeutſchen Städten ſeit dem Jahr 1526 eine ſtarke Einwirkung auf das ganze Reich ihren Ausgang genommen hat. Allein ehe die Früchte der organiſatoriſchen und literariſchen Thätigkeit vollſtändig reifen, ja noch ehe die Brüder den eigentlichen Inhalt ihrer Anſchauungen zur allgemeinen Kenntniß bringen konnten, erhob ſich eine Verfolgung von ſo

1) Ueber die Literatur, die damals erwachſen iſt, finden ſich nähere Angaben bei Keller, Die Reformation ꝛc. S. 429—435.

unerhörter Heftigkeit, daß ihnen das Wort im Munde erſtickt und jede freie und öffentliche Bethätigung ihres Glaubens unmöglich gemacht wurde.

Nachdem ich an anderer Stelle über dieſe Verfolgungen gehandelt [1]) und den Nachweis erbracht habe, daß dieſelben nach den ausdrücklichen Zeugniſſen amtlicher Erlaſſe nicht wegen Aufruhrs, ſondern wegen Ketzerei über die altevangeliſchen Gemeinden verhängt worden ſind, kann ich mich begnügen, darauf hinzuweiſen, daß die allgemeine Unterdrückung bereits durch den Kaiſerlichen Erlaß vom 4. Januar 1528 ihren Anfang nahm. In dieſem Mandat ward kund gethan und in allen Städten, Flecken und Dörfern von den Kanzeln verleſen, daß alle Täufer, ſowie alle Eltern, welche ihre Kinder nicht rechtzeitig zur Taufe brächten, nach geiſtlichem und weltlichem Recht dem Tode verfallen ſeien. Bald folgten in den einzelnen Reichsgebieten entſprechende Verordnungen; der Kaiſer ſelbſt erließ für ſeine Erblande am 24. Februar und 1. April 1528, am 5. Februar 1529, am 2. März, 30. Juli und 2. Auguſt 1530, am 6. Februar, 15. März und 15. Mai 1532 Regierungsmandate von ſtets wachſender Strenge. Auf die Köpfe der Brüder wurden Preiſe geſetzt, jede Beherbergung oder Speiſung derſelben mit Strafe bedroht, die Verhafteten wurden verbrannt oder ertränkt, ihre Habe eingezogen, ihre Wohnungen dem Erdboden gleich gemacht; bewaffnete Henkersknechte durchzogen das Land und vollſtreckten ohne gerichtliches Erkenntniß die Hinrichtungen an allen Täufern, die ihnen in die Hände fielen.

Der Reichstagsabſchied von Speier vom 23. April 1529 erhob unter Zuſtimmung aller Stände die Beſtimmung zum Reichs-Geſetz, daß Alle, welche die Spättaufe empfangen hatten,

1) Keller, Die Reformation u. die älteren Reformparteien. Lpz. 1885 S. 443 ff.

„vom natürlichen Leben zum Tode mit Feuer, Schwert oder dergleichen nach Gelegenheit der Perſonen ohne vorhergehende der geiſtlichen Richter Inquiſition gerichtet oder gebracht werden ſollen". Mit dieſem Beſchluß, dem, mit Ausnahme des Landgrafen Philipp von Heſſen und der Stadt Straßburg, kein einziger Reichsfürſt den Gehorſam verweigerte, brachen von Neuem ſchwere Schickſale über die alten Gemeinden herein. Die Durchführung deſſelben, die wirklich in den meiſten Ländern mit ſchwerem Ernſt in die Hand genommen wurde, verwandelte das von maßvoll geſinnten Männern ſeit 1526 mühſam gezimmerte Haus der erneuerten Gemeinſchaft bald in einen wüſten Trümmerhaufen.

Innerhalb weniger Jahre beſtiegen ſämmtliche geiſtige Führer den Scheiterhaufen oder erlagen den Anſtrengungen. Im November 1527 ſtarb Denck körperlich gebrochen in Baſel, im December deſſelben Jahres kam Hans Hut im Gefängniß zu Augsburg um und ward dann wie ein Verbrecher unter dem Galgen eingeſcharrt, im Mai 1528 ward Hans Langenmantel zu Weißenhorn enthauptet, ihnen folgten in den Tod Balthaſar Hubmeier, Hans Schlaffer, Leonhard Schiemer, Ludwig Hätzer — kurz um das Jahr 1530 hatte man die Männer, welche im Auguſt 1527 zu Augsburg getagt hatten, faſt Alle vom Leben zum Tode gebracht, und führerlos ſteuerte das Schiff der Gemeinſchaft in der aufgeregten Zeit einem ungewiſſen Schickſal entgegen.

Bei der Erörterung geſchichtlicher Entwicklungen gilt es überall als Grundſatz, daß man dieſelben in Verbindung mit ihren Gegenſätzen betrachten muß. Indem man dies bei der Geſchichte der altevangeliſchen Gemeinden meiſt nicht gethan, ſondern ſie von ihrer Umgebung losgelöſt hat, iſt das Verſtändniß für dieſelbe erſchwert, ja zum Theil unmöglich gemacht worden. Erſt wenn man ſie hineinſtellt in die Kämpfe, in welche ſie ver-

wickelt worden ſind, fällt ein Licht auf die Räthſel, welche die Geſchichte dieſer Partei in merkwürdiger Weiſe verdunkeln.

Was man über die Geſchichte des ſogenannten Anabaptismus in den landläufigen Büchern findet, beſchränkt ſich auf die Schilderung jener Schwärmer und Fanatiker, die den Namen der Partei geſchändet haben. Aber die Thatſache, daß die düſtere Flamme dieſes Fanatismus erſt an dem Feuer der Scheiterhaufen entzündet worden iſt, pflegt man ſelten oder nie betont zu finden. Und doch iſt es völlig zweifellos, daß Männer wie Melchior Hofmann, Johann Matthys und Johann von Leyden erſt durch und mit den Verfolgungen, welche ausbrachen, möglich geworden ſind.

Es iſt indeſſen an dieſer Stelle nicht meine Abſicht, die Entwicklung der „fanatiſchen und enthuſiaſtiſchen Wiedertäufer", wie ſie ſeit 1530 aufkamen, zu ſchildern[1]); ſie haben in dem Ende, welches ſie in Münſter fanden, gebüßt für ihre Schuld, und man ſollte nach dem ſchweren Gericht, welches über ſie ergangen iſt, billiger Weiſe keinen Stein mehr auf ſie werfen.

---

Obwohl die ſogenannten Anabaptiſten in Münſter in der entſcheidenden Epoche mit den gemäßigten Täufern außer der Spättaufe faſt nichts Gemeinſames mehr beſeſſen haben, ſo war die Eroberung der Stadt durch die Reichstruppen im Jahr 1535 doch zugleich eine furchtbare Niederlage der ganzen Gemeinſchaft, und es ſtand von da ab feſt, daß die Täufer für die nächſtfolgende Zeit in keinem Lande Europas die öffentliche Uebung ihrer Gottesdienſte und ihrer Sakramente würden erreichen können.

1) Ueber meine Auffaſſung der Ereigniſſe in Münſter ſ. die Reformation 1885 S. 450 ff.

Damit waren die Brüder gezwungen, eine heimliche Gemeinschaft zu werden und man weiß, daß ſie dies in einzelnen Ländern Jahrhunderte lang im vollſten und eigentlichſten Sinn geweſen und geblieben ſind. Es waren keineswegs bloß die Einzelnheiten mancher Glaubenslehren und die Formen ihrer Verfaſſung und ihres Cultus, die die Brüder vor dem Auge der Außenſtehenden verbergen mußten, ſondern, da ſie zugleich eine verbotene Gemeinſchaft waren, ſo durfte Niemand die Namen der Brüder, Niemand die Zuſammenkünfte und die Gottesdienſte erfahren, ja, ſie mußten nicht nur den übrigen Kirchen Steuern zahlen ſondern ſie waren in manchen Ländern auch gezwungen, ſich äußerlich lutheriſch, calviniſch oder katholiſch zu halten und auszugeben.

Schon damals gab es nicht wenige Brüder, welche die Gefahren erkannten, die mit dieſer Zwangslage für das Gemeindeleben und die Entwicklung der chriſtlichen Ideen verbunden waren. Darauf beruht die Thatſache, daß wir ſeit dem Jahr 1530 von fortwährenden Austritten ehemaliger Taufgeſinnten hören, und daß viele Männer ſich der reformirten Kirche anſchloſſen, um nicht zur heimlichen Umgehung der Geſetze oder zur Täuſchung Anderer gezwungen zu ſein.

Obwohl man den Widerwillen gegen heimliche Gemeinden verſtehen kann, ſo läßt ſich doch nicht beſtreiten, daß die Bildung und Fortpflanzung einer feſtgeſchloſſenen Gemeinſchaft um das Jahr 1525 für die Brüder eine Nothwendigkeit geworden war. Nur wenn die altchriſtlichen und altevangeliſchen Gedanken, die mit der Forderung der Spättaufe auf das engſte verknüpft waren, in feſtgeſchloſſenen Gemeinden todesmuthige Anhänger und Vertreter fanden, konnte ihre Fortdauer als geſichert gelten. Unter dem Anſturm der alten und der neuen Gegner wären dieſe Ideen vielleicht dem Untergang geweiht geweſen, wenn ſich nicht Männer gefunden hätten, welche

für ſie zu leben und zu ſterben entſchloſſen waren, und trotz aller Verirrungen, welche eintraten, haben die Brüder mit einem Opfermuth, der nur in den altchriſtlichen Zeiten übertroffen worden iſt, das Vermächtniß der Väter nach beſtem Wiſſen vertheidigt und auf die Nachwelt überliefert. Und war denn nicht die Möglichkeit vorhanden, daß die Gemeinden, ſobald ſie nur einmal aufrecht ſtanden, in beſſeren Zeiten wieder an die Oeffentlichkeit treten und vor aller Welt von ihrem Glauben Zeugniß ablegen konnten?

In der That war denn auch um das Jahr 1525 bei weitem die Mehrzahl der Männer, welche die Spättaufe für ſchriftgemäß hielten, darüber einig, daß das brüderliche Gemeindeleben, welches für ihre Auffaſſung den Schwerpunkt des Chriſtenthums bildete, nur in einer feſten äußeren Gemeinſchaft fortgepflanzt werden könne. Aber während ein Theil der Brüder, der Anſicht war, daß der Zeitpunkt gekommen ſei, wo man die Uebung der Sakramente, die man für ſchriftgemäß hielt, beginnen und damit eine kirchlich organiſirte Gemeinſchaft begründen müſſe, gab es Andere, und zwar ſehr viele und angeſehene Brüder, welche das Gemeindeleben einſtweilen in den Formen, in denen es von 1522 bis 1525 und früher beſtanden hatte, fortſetzen wollten, indem ſie ſagten, daß es nicht nothwendig, ja vielleicht unter den damaligen Verhältniſſen nicht einmal wünſchenswerth ſei, daß die Bruderſchaft den Charakter einer Kirche annehme, denn der Aufbau des Gottesreichs, auf den doch Alles ankomme, ſei zwar an das brüderliche Gemeindeleben, aber nicht an Ceremonien und Sakramente gebunden.

Da die Brüder (darunter auch Blaurock, Grebel und Manz) bereits ſeit mindeſtens 1522, mithin vor Einführung der Spättaufe, eine chriſtliche Gemeinde gebildet hatten, ſo war doch nicht abzuſehen, weßhalb (wie ſpäterhin Manche meinten) nach dem J. 1525 eine chriſtliche Gemeinde nur noch dort vorhanden ſein ſollte, wo die Spättaufe in Uebung war. Und hatte nicht ſelbſt

Melchior Hofmann, der zeitweilig unter allen Täufern großes Anſehen genoß, befohlen, daß die Uebung der Taufe auf einige Jahre einzuſtellen ſei, bis die Verfolgung nachgelaſſen habe?

Was hier Hofmann erkannt zu haben glaubte, daß nämlich die Zeit noch nicht reif ſei, um auch dieſe Forderung durchzuführen, das hatten ſeit dem Erlaß des Reichsgeſetzes auch viele andere Männer erkannt, die einſt ſelbſt die Spättaufe ſich hatten ertheilen laſſen. Man braucht ja nur die Namen von Ulrich Hugwald, Chriſtian Endtfelder, Georg Haug, Gerhard Weſterburg und Ubbo Philipps zu nennen, um daran zu erinnern, daß dieſe Erwägungen ſelbſt unter den eigentlichen Taufgeſinnten ſeit 1530 immer mehr Anhänger gewannen. Weit und breit legte man ſich die Frage vor, ob der Schritt, den die Schweizer Brüder im Jahr 1525 gethan hatten, nicht vielleicht unermeßliche Gefahren in ſich berge?

Die Gründe und Gegengründe, welche von beiden Richtungen in das Feld geführt wurden, kann man aus dem Briefwechſel Caſpar von Schwenkfelds, namentlich aus ſeiner Correſpondenz mit Pilgram Marbeck, kennen lernen. Auch die Schriften Bünderlins geben willkommenen Aufſchluß. Wie tief dieſer Streit die Gemüther erregte, kann man daraus ſehen, daß er ſich bis in die neueren Zeiten hinein fortgepflanzt hat, da die Ueberzeugung, daß die Sakramente nur ſymboliſche Handlungen, und die innere Heilserfahrung und das brüderliche Gemeindeleben das Weſentliche des Chriſtenthums ſei, fortwährend neue Vertreter — ich brauche ja nur an die Quäker zu erinnern — fanden.

Es ſteht feſt, daß ähnliche Meinungsverſchiedenheiten ſchon im 15. Jahrhundert zwiſchen den Brüdern in Böhmen, die ſich von der römiſchen Kirche getrennt hatten, und zwiſchen den ſogenannten Waldenſern im Reich, in Italien und in Frankreich, die innerhalb jener Kirche lebten, ausgebrochen waren. Jetzt wie-

verholten sich dieselben Differenzen, nur daß sie einen viel schärferen Ton annahmen. Indem die Brüder, welche die Spättaufe einführten, dadurch ihr Leben, Hab und Gut in Gefahr setzten, gewann es den Anschein, daß die, welche den Empfang der Spättaufe ablehnten, diese Gefahren und Leiden scheuten; und doch seien die Christen, so sagten jene, um des Glaubens willen keine Gefahr zu achten verpflichtet. Je heftiger die Verfolgungen wurden, um so mehr steigerten sich die Verstimmungen, bis schließlich eine große Entfremdung eintrat.

Indessen waren es doch keineswegs bloß Gefahren, welche den Personen und den zeitlichen Interessen aus der Annahme kirchlicher Formen erwuchsen, vielmehr ergaben sich aus den furchtbaren Verfolgungen für das Gemeindeleben selbst und für die Fortentwicklung der Glaubenslehren Gefahren und Trübungen ernstester Art, welche weiterblickende Männer von vornherein wohl erkannten.

---

Als die Schweizer Brüder im J. 1525 zu Zürich diejenigen Sakramente, welche sie für schriftgemäß hielten, in Uebung genommen hatten, waren sie von der Voraussetzung ausgegangen, daß ihre Gemeinschaft, wenn auch durch Kampf und Leiden, allmählich ebenso zu einer gesicherten öffentlichen Stellung gelangen werde, wie die Brüder in Böhmen oder die lutherische und zwinglische Kirche sie sich neben der römischen erkämpft hatten.

Wenn dies gelang — und wer hätte damals die Möglichkeit leugnen wollen? — so war in der That für die Weiterentwicklung der religiösen Ideen, deren Träger die Brüder waren, ein großer Vortheil erzielt und freie Bahn gewonnen; man durfte die Hoffnung hegen, daß alle die unausgetragenen Fragen und Zweifel, welche noch übrig waren, sich allmählich durch die öffent-

liche Erörterung zu einem friedlichen Ausgleich bringen laſſen würden.

Wenige Jahre ſpäter aber war es klar, daß der Schritt, welchen die Brüder gethan hatten, anſtatt die Bahn zu öffnen, ſie vielmehr für lange Zeit in ungeahnter Weiſe verlegte, daß ferner die Gemeinden, anſtatt zu einer öffentlichen Stellung zu gelangen, in ein ſchwereres Joch und in größere Heimlichkeit, als früher zurückgeworfen waren, und daß endlich von einer öffentlichen Erörterung und Austragung der ſchwebenden Streitfragen gar keine Rede ſein konnte. War unter dieſen Umſtänden nicht zu fürchten, daß die Einführung kirchlicher Formen für das Gedeihen der geſammten Brnderſchaft mehr Hinderniſſe als Vortheile mit ſich bringen werde?

Man weiß, daß ein gewiſſes Martyrium in der Regel dazu beiträgt, die Glieder einer Gemeinſchaft zu um ſo engerem gegenſeitigen Anſchluß zu beſtimmen, zumal wenn der Kampf mit Erfolgen geführt wird. Wenn aber die Wucht der Verfolgung das Mißverhältniß zwiſchen dem Wollen und dem Können ſo ſehr an den Tag bringt, wie es hier der Fall war, pflegt ſich an den Rückzug der geſchlagenen Partei in der Regel noch der Unſegen heftiger innerer Parteiungen zu knüpfen. In der That brachen denn auch innerhalb der Gemeinden heftige innere Fehden aus, welche die Kraft der Gemeinſchaft faſt noch mehr als die Hinrichtungen ſchwächten.

Die Reichsgeſetze hatten ihr beſonderes Abſehen eben auf die Beſtrafung der Spättaufe gerichtet, und der Kampf, welcher ausbrach, geſtaltete ſich bald zu einem Kampf um die Taufe — einem Kampf, von deſſen Wildheit wir uns heute kaum eine Vorſtellung bilden können. Nachdem die Regierungen eben dieſes Sacrament in den amtlichen Erlaſſen in den Vordergrund gerückt hatten, war es unvermeidlich, daß daſſelbe auch in den Augen der Brüder allmählich in den Mittelpunkt aller Intereſſen trat.

Es kam alsbald dahin, daß der Punkt, um deſſentwillen ſoviel Blut floß, als der weſentlichſte Theil nicht bloß der eigenen Lehre, ſondern des Chriſtenthums überhaupt erſchien, und daß die meiſten anderen Unterſcheidungspunkte darüber faſt in den Hintergrund traten. Hiermit war man bei einer Auffaſſung angekommen, welche die Ziele der älteren Bruderſchaft, der die nachmaligen Täufer doch in den Jahren 1522—1525 noch in aller Form angehört hatten, gänzlich verrückte und durch die der Schwerpunkt des Ganzen in unheilvoller Weiſe verſchoben wurde.

Im Jahr 1560 ſchrieb Bullinger die Beobachtung nieder, daß die Einen — nämlich die freien Täufer — die Taufe für eine Ceremonie und äußere Handlung erklären, welche zur Seligkeit nicht erforderlich ſei, daß die Anderen aber „ſie gar noch über Chriſtus ſetzen." Aehnlich lagen damals in der That bereits die Dinge, und es kam dahin, daß die Letzteren oder die „Strengen" ſich auf Grund dieſer und einiger wenigen anderen Sonderlehren von allen übrigen Brüdern auf das ſchroffſte trennten, ja, daß dann unter dieſen „Wiedertäufern" im engeren Sinn wegen der Kirchenzucht oder des Bannes neue Scheidungen von gleicher Schroffheit eintraten, indem jede Richtung ſich als die rechte Gemeinde betrachtete und die Anerkennung der übrigen ablehnte.

Eben ſo wenig wie in Sachen der Disziplin konnten dieſe Gemeinden über andere Hauptpunkte, die ſie als ihre Unterſcheidungslehren betrachteten, zu einer vollen Einigung kommen.

Man einigte ſich zwar allmählich darüber, nur den als Bruder anzuerkennen, der die Spättaufe thatſächlich übte oder empfing, aber über die Formen, in denen, und über das Lebensalter, in welchem ſie ertheilt werden ſollte, war keine gemeinſame Auffaſſung zu Stande zu bringen. Allmählich bürgerte ſich in vielen Gemeinden aus praktiſchen Gründen der

Brauch ein, die jungen Leute durch Beſprengung im Alter von vierzehn oder fünfzehn Jahren zu taufen. Dagegen aber erhob ſich an anderen Orten Widerſpruch. Dieſe Kinder, ſagte man, hätten von der Tragweite des Taufgelübdes durchaus keine klare Vorſtellung, und ſie beſäßen nicht immer im Sinne Chriſti rechten Glauben. Da Chriſtus ſelbſt erſt im dreißigſten Lebensjahr getauft worden ſei, und zudem nicht durch Beſprengung, ſondern durch Untertauchen, ſo ſei die üblich gewordene Taufe nicht die ſchriftgemäße Taufe; wenn man in dieſen Dingen aus praktiſchen Gründen die ſtrenge Uebung vernachläſſige, ſo begebe man ſich des Rechtes, diejenigen zu tadeln, welche aus denſelben Gründen noch einen Schritt weiter gingen und die kleinen Kinder tauften; in Wahrheit enthalte die Taufe von vierzehnjährigen Perſonen lediglich die Anerkennung der Thatſache, daß der Taufe eine ſeligmachende Kraft nicht beiwohne, was ja auch viele Kindertäufer einräumten.

Ganz ähnlich geſtalteten ſich die Meinungsverſchiedenheiten in Sachen des Eides. Zwar hielten es alle Gemeinden um des Gewiſſens willen für ſicherer, den Eid zu vermeiden. Allein über den Begriff deſſen, was als Eid zu betrachten ſei und was nicht, war doch wiederum keine volle Verſtändigung zu erzielen. Es gab Viele, welche ſagten, daß ein Handſchlag oder irgend eine Verſicherung an Eides Statt ebenſo verboten ſei wie ein Eid, denn Chriſtus habe geſagt: Eure Rede ſei Ja, ja, Nein, nein und was darüber iſt, das iſt vom Uebel. „Wer Jemand mit Ja ganz vergewiſſern will, ſagt Denck einmal, der hat ſchon geſchworen."

Diejenigen, welche dieſe Auffaſſung theilten, konnten die Formen, unter welchen viele Gemeinden anſtatt des Eides die Wahrheit verſicherten, nicht billigen und erklärten, daß dieſe Täufer ſich in Bezug auf die Eidfrage gar nicht weſentlich von denjenigen unterſchieden, welche es für erlaubt hielten, in einer wah-

ren und guten Sache Gott zum Zeugen anzurufen. Andere wollten die Anrufung Gottes wenigstens nicht für eine Sünde erklärt wissen; denn wie hätte Paulus sagen können: „Ich rufe Gott zum Zeugen an auf meine Seele", wenn dies von ihm als eine Sünde angesehen worden wäre? War die Anrufung Gottes zum Zeugen der Wahrheit aber keine Sünde, so konnte man sie dulden, falls es auch um anderer Ursachen willen sicherer und besser war, sie zu vermeiden.

In Sachen des Waffengebrauchs und der Nothwehr endlich dauerten die Meinungsverschiedenheiten, die wir oben bereits erwähnt haben, fort.

Zwar waren alle Richtungen darin einer Ansicht, daß das Söldnerwesen oder das Reißlaufen, wie es noch im 17. Jahrhundert in der Schweiz und anderwärts eingerissen war, unerlaubt und jeder gewaltthätige Ueberfall und Angriff eine schwere Sünde sei. Auch das Verbot der persönlichen Rache und der Hinrichtungen wurde streng aufrecht erhalten, und die Idee, daß die „Christen Ritter seien, welche durch das Dulden das Himmelreich erfechten", kehrt bei allen Gruppen wieder.

Dagegen war über die Pflicht der Mitwirkung an der Landesvertheidigung unter ihnen keine Einigung zu erzielen. Viele lehnten fortdauernd jede Kriegs-Steuer, jeden Wachtdienst, jede Schanzgräber-Arbeit u. s. w. ab, und zwar selbst in Zeiten allgemeiner Landesnoth und Gefahr. Andere gingen nicht so weit, sondern erklärten, daß es ihr Gewissen nicht beschwere, „Geld zu geben, damit ein Anderer die Wacht wahrnehme"[1]), und daß sie überhaupt zu allen kriegerischen Hilfeleistungen, bei welchen sie keine Waffen gebrauchen müßten, bereit seien. Noch Andere erkannten das Recht der Nothwehr grundsätzlich an und räumten

1) So lautet die Erklärung bei dem Emdener Religionsgespräche vom J. 1578.

damit ein, daß die Landes-Vertheidigung unter Umſtänden erlaubt ſei — ein Satz, deſſen Conſequenzen von den Taufgeſinnten zuerſt in den Niederlanden durch die Geſtattung der Wehrpflicht zu Ende des 18. Jahrhunderts gezogen wurden.

Es lag in der Natur der Dinge, daß diejenigen, welche das Recht der Gegenwehr und damit auch der Strafgewalt leugneten, oder doch wenigſtens die Tragung der Laſten der Landesvertheidigung, die mehr und mehr von Söldnern auf die Bürger ſelbſt überging, ablehnten, ſich ſelbſt gleichſam zu Bürgern zweiter Claſſe machten und damit alle die Nachtheile, welche in einem ſolchen Verhältniß lagen, auf ſich nehmen mußten. In einzelnen Ländern verzichteten die Gemeinden um jenes Privilegiums willen ſogar auf das fundamentale Recht der weiteren Ausbreitung ihrer religiöſen Ideen und erklärten damit, daß ſie die Fortpflanzung ihres Glaubens, den ſie doch für die Lehre Chriſti und das höchſte Gut hielten, geringer achteten als die Wehrloſigkeit.

Gerade bei dieſer Frage ſtellte ſich eine Erſcheinung ein, die ihren ſonſtigen Prinzipien ganz widerſprach. Während für ihre Lehre im Uebrigen der Grundſatz ſtreng feſtgehalten wurde, daß ſie nur ſolche Worte und Begriffe gebrauchen wollten, welche ſie in den heiligen Schriften ſelbſt gebraucht fanden, trat an dieſer überaus wichtigen Stelle eine Durchbrechung des Prinzips inſofern ein, als ſie das Wort Wehrloſigkeit und wehrloſe Chriſten in Gebrauch nahmen, und ſogar zum Kennzeichen der wahren Chriſten machten, obwohl dasſelbe in der Bibel nicht an einer einzigen Stelle nachweisbar iſt. Und welche Bedeutung dieſes nichtbibliſche Wort gleichſam als Schiboleth der Partei erlangt hat, das iſt ja demjenigen, der ihre Geſchichte kennt, hinreichend bekannt.

Ich zweifle nicht, daß über alle dieſe Fragen eine Verſtändigung oder doch ein friedlicher Ausgleich der ſich bekämpfenden Richtungen zu erreichen geweſen ſein würde, wenn die Gemeinſchaft während der Zeit, wo ihre religiöſe Energie noch ungebrochen war, d. h. namentlich während des 16. Jahrhunderts, ſich in einiger Freiheit hätte bewegen und entwickeln können. Allein nachdem die Geſammtheit eben wegen der Spättaufe in einen durchaus ungleichen Kampf eingetreten und darin der beſiegte Theil geblieben war, konnte in der Heimlichkeit, in die ſie ſich gedrängt ſah, geiſtiger Fortſchritt und religiöſe Fortentwicklung nur langſam Platz greifen. Zudem erſchöpften die inneren Streitigkeiten die vorhandenen Kräfte derart, daß andere überaus wichtige Theile des Gemeindelebens und der Gemeinde-Ordnung darüber mehr und mehr vernachläſſigt werden mußten. Die Gottesdienſtordnung, der Cultus, die Formen des Gebets, überhaupt die Liturgie wurden ganz im Gegenſatz zu den früheren Zeiten, wo man, wie es der Myſtik eigenthümlich iſt, Freude an Zeichen und Symbolen gehabt hatte [1]), nüchtern und kahl. Willkür und Unordnung riſſen ein, und das Verſtändniß für die Bedeutung, welche gut und ſorgfältig ausgearbeitete Formularbücher und Ritualvorſchriften für das ganze religiöſe Leben beſitzen, ging vielen verloren. Aus der Gemeinde-Ordnung wurden zum Theil unter dem Druck der Zeit, zum Theil aus anderen Gründen weſentliche Stücke herausgebrochen oder kamen abhanden. Seit dem Jahr 1530 ſtanden ſelbſtaufgeworfene Propheten an verſchiedenen Orten auf; ſie behaupteten ihre Sendung unmittelbar von Gott zu haben und legten ſich das Recht bei, Apoſtel auszuſenden. Damit wurde die Idee von der Gewalt des Amtes, wie die älteren Gemeinden ſie gekannt hatten, ver-

1) In der Symbolik und dem Ritus ſpielten früher das Kreuz und die Weltkugel eine gewiſſe Rolle. Ueber das weiße Kreuz vgl. Keller, Die Reformation S. 266.

letzt, und die Handauflegung verlor die Bedeutung, welche sie ehedem als Bekundung der apostolischen Folge besessen hatte. Es ist durchaus begreiflich, wenn um das Jahr 1560 ein so ausgezeichneter Mann wie Ubbo Philipps, der Bruder von Dietrich Philipps, der einst der „Befestiger" Mennos gewesen war, in schwere Zweifel darüber gerieth, ob die, welche von jenen „Propheten" ihre Sendung empfangen hatten, die Gewalt des Amts rechtmäßig überkommen hätten. Die Folge davon war, daß in diesem Punkte eine Unsicherheit eintrat, welche das ganze Gebäude in seinen Grundfesten erschüttern mußte.

Unter der Ungunst der Zeiten ging die Gesammt-Verfassung allmählich verloren. Der alte und durchaus berechtigte Independentismus der Gemeinden hatte einst ein gewisses Gegengewicht durch den Umstand erhalten, daß der Verein der Wanderprediger, die als Vertreter der Gesammtheit gelten konnten, das Ganze zusammenhielt. Seit der Mitte des 16. Jahrh. verschwanden aber auch diese, ebenso wie die mit jenen eng zusammenhängenden Bruderhäuser. Ja, selbst die Diakonen und die Diakonissen gingen mehr und mehr verloren.

Mit dem Wegfall der „Gottesfreunde" mußte natürlich die alte Dreitheilung der Gemeinden in die anfangenden, die fortschreitenden und vollkommeneren Menschen, wie die Brüder in Böhmen sie noch während des 15. Jahrhunderts besessen hatten, allmählich verschwinden. Damit verschwand selbstverständlich auch die Möglichkeit, nach der Weise der älteren Gemeinden die „drei Stufen des göttlichen Gesetzes", das Gesetz der Natur, das Gesetz Mose und das Gesetz Christi beizubehalten[1]) und zwischen dem Gesetz Christi und den evangelischen Geboten einen klaren Unterschied zu machen, und so kam es, daß seit dem

1) Daß Staupitz und Denck daran festhielten s. oben S. 216. Ich bemerke, daß dieselbe Unterscheidung sich bei den französischen Brüdern des 15. Jahrh. (z. B. in der Noble leçon) findet.

Jahr 1530 die Verſuche wieder in den Vordergrund traten, die apoſtoliſche Regel, einſchließlich der Fußwaſchung, auf die ganze Gemeinſchaft zu übertragen. Schon die außerordentliche Betonung der Spättaufe, welche ſich allmählich einſtellte, mußte die Gemeinden zu einer Annäherung an die Ideen der mähriſchen Brüder führen. Da man ſich aber nicht entſchließen konnte, vollſtändig in die Bahnen der mähriſchen Gemeinden einzulenken, ſo ſchwächte man die Prinzipien ab und ſtellte zum Beiſpiel zwar den Beſitz von Geld, Kleidern u. ſ. w. als erlaubt hin, lehnte aber die Erwerbung von Grundſtücken, Häuſern u. ſ. w. ab.[1]) Auch die ablehnende Stellung, welche die Mähren zu der ſittlichen Lebensordnung des Staates eingenommen hatten, tauchte ſeit der Mitte des 16. Jahrhunderts an einzelnen Orten wieder auf; die entſetzlichen Verfolgungen, welche über die armen Leute verhängt worden waren, machen dies zwar pſychologiſch durchaus erklärlich, aber während die mähriſchen Gemeinden ganz folgerichtig einen Gottesſtaat an die Stelle geſetzt hatten, wußten andere Gruppen überhaupt keine klare Stellung zu gewinnen.

So lange das Prinzip aufrecht ſtand, daß die ganze Welt leben ſolle wie die Apoſtel, war es in der That eine Verletzung der wichtigſten Grundſätze, wenn ſich Brüder fanden, welche Eigenthum erwarben, Kaufmannſchaft trieben oder bürgerliche Aemter annahmen. Indem viele Täufer, anſtatt das Prinzip ſelbſt aufzugeben, daſſelbe lediglich abſchwächten und in der Praxis milderten, gaben ſie Anderen eine kräftige Handhabe, um wider ſie als falſche Brüder Klage zu erheben. Es ſei, ſo ſagten die Entſchiedenen, lediglich eine „Anpaſſung an die Welt", welche Jene um ihres Vortheils willen oder um der Verfolgung zu entgehen wider den ausdrücklichen Befehl der hei-

1) Daher kommt es, daß viele Mennoniten bis in das 18. Jahrh. hinein ſich ein Gewiſſen daraus machten, anders denn als Pächter und Miether zu leben. Später ſonderte ſich eine Partei der „Hauskäufer" ab.

ligen Schrift übten, und es sei unmöglich, mit solchen Brüdern fernerhin Gemeinschaft zu halten. So erhoben sich jetzt die Anklagen, welche einst die Täufer wider diejenigen gerichtet hatten, welche die Zeit für die Einführung der Spättaufe noch nicht für reif erklärten, seitens der „Entschiedenen" auch gegen die gemäßigten Taufgesinnten selbst, ja es kam dahin, daß sich aus den strengen Richtungen noch strengere aussonderten und daß schließlich eine überaus große Verwirrung Platz griff.

Es war ganz natürlich, daß besonnenere Männer die Nothwendigkeit fühlten, einen Ausweg aus den Schwierigkeiten, in die man gerathen war, zu suchen. Man glaubte ihn darin zu finden, daß man einen Theil der ursprünglichen Forderungen überhaupt preisgab. Nachdem man für die drei Unterscheidungslehren von der Taufe, dem Eid und der Wehrlosigkeit gewisse Zugeständnisse erlangt hatte, näherte man sich in Sachen der sonstigen Glaubenslehren wiederum den Anschauungen der herrschenden Kirchen. Während der Geist der altevangelischen Gemeinden ursprünglich gleichgültig gegen das Dogma war und den Nachdruck auf das Gemeindeleben legte, traten jetzt unter der Einwirkung der neuen Lehrkirchen Strömungen zu Tage, welche in diesem Punkte die Ueberlieferungen der Väter durchbrachen.[1])

1) Chr. Sepp, Kerkhist. Studien. Leiden 1885 S. 84 sagt: „De geest van het Anabaptisme is onverschillig jegens het dogma. Tegenover hen, die onder de Anabaptisten de heerschappij van het dogma in eere wilden brengen, verhieven sich krachtige stemmen, die vrijheid in deze beoogden en gunden. Op eene reeks van zoogenaamde dogmatische geschriften van Menno Simons en enkelen zijner geloofsgenooten van die dagen zou men kunnen wijzen ter bestrijding van het door mij beweerde. Laat mij eerlick bekennen, dat ik wenschte, dat zij niet geschreven waren. Menno heeft langs dien weg gepoogd de onder zijne broederen heerschende rechtzinnigheid te bewijzen, om althans van die zijde de hand de vervolging af te keeren. De pen voerende is hij veel minder Anabaptist dan de tucht oefenende".

In demſelben Maße, als dieſer Umwandlungsprozeß ſich vollzog, verwandelten ſich die Gemeinden aus einer Bruderſchaft ebenfalls in eine Kirche, und je geringer die Unterſchiede dieſer kleinen Kirche von den großen Kirchen wurden, um ſo mehr verlor die erſtere ihre ſelbſtändige Berechtigung und Bedeutung. Allmählich wurde gerade dasjenige, was die Brüder einſt am meiſten an den herrſchenden Kirchen getadelt hatten, nämlich die Bindung des Chriſtenthums an äußere Handlungen und an die reine Lehre, auch zum Kennzeichen vieler Täufer-Gemeinden.

Aus der alten und ehrwürdigen Gemeinſchaft, welche ihren Grundſätzen nach eine ſelbſtändige Grundgeſtalt des Chriſtenthums war, und die ihrer Idee nach ein Bruderbund ſein ſollte, der die Kinder Gottes aus allen Confeſſionen zu umfaſſen beſtimmt war, wurde unter dem Druck der Verhältniſſe allmählich eine neue Kirche mit neuen Gnadenmitteln oder, wie die Gegner zu ſagen pflegten, eine Sekte des Lutherthums[1]), an welcher nicht bloß die Außenſtehenden meiſt gleichgültig vorübergingen, ſondern für welche auch die Liebe der eignen Glieder vielfach erkaltete.

So erklärt ſich die merkwürdige Thatſache, daß dieſelbe Gemeinſchaft, welche in früheren Jahrhunderten und noch zur Zeit der Reformation eine religiöſe Wärme und Innigkeit und einen Opfermuth von unvergleichlicher Kraft an den Tag gelegt hatte, im 17. und vor Allem im 18. Jahrhundert die Spuren des Niedergangs und ſchlimmer Erkaltung an ſich trägt. Während die Gemeinden in der erſten Hälfte des 17. Jahrhunderts wenigſtens in England noch einmal eine große Machtentfaltung gezeigt hatten, bildete ſich ſeit etwa 1700 weit und breit die

1) Belege dafür, daß die Mennoniten im 18. Jahrh. für eine „lutheriſche Sekte" galten ſ. bei W. Mannhardt, Die Wehrfreiheit u. ſ. w. 1863 S. 2 Anm. 1.

Ueberzeugung aus, daß der ſogenannte Anabaptismus ſeine Rolle ausgeſpielt habe, und daß andere Gemeinſchaften berufen ſeien, die Stelle der mehr und mehr verkümmernden Gemeinden einzunehmen.

Ihren äußeren Ausdruck und gleichſam ihre Beſiegelung vor den Menſchen erhielt dieſe Entwicklung, als die Gemeinden ihren alten Widerwillen gegen Parteinamen fallen ließen. Während noch im 17. Jahrhundert Tileman von Braght ſelbſt gegen den Namen Taufgeſinnte Bedenken ausgeſprochen und erklärt hatte[1]), daß die Gemeinden eigentlich nur Chriſten (Chriſtgeſinnte), oder Evangeliſche (Evangeliſchgeſinnte) heißen ſollten (wie ſie von Alters her, ja ſeit vielen Jahrhunderten genannt worden ſeien), hielten Andere es für zweckmäßig, auch in dieſem Punkte dem Vorbild von Lutheranern und Calviniſten zu folgen und ſich nach hervorragenden Parteiführern nennen zu laſſen und zu nennen. Damit war zugleich der Anſpruch der Gemeinden, daß ſie uralt ſeien und an keinen ſterblichen Menſchen ſich gebunden wiſſen wollten, in den Augen der Außenſtehenden aufgegeben.

---

Es gab um das Jahr 1530 viele Brüder, welche in richtiger Vorausſicht der eben geſchilderten Entwicklungen die Spättaufe, an deren Empfang ja Niemand unter den gemäßigten Taufgeſinnten die Seligkeit knüpfte, zeitweilig ruhen laſſen wollten. Indeſſen bezeugt der Umſtand, daß auch dieſe Perſonen von

---

1) T. v. Braght, Martelaarspiegel etc. 1685 Vorwort. Den naem Doopsgesinde is by haer niet eygentlijk of nyt begeerte, maar ter nood, aengenomen: want haren eygentlijken naem (de bygevoegde sake wel betracht zijnde) behoorde te wesen Christigesinde, Apostelsgesinde, ofte Evangelinmsgesinde gelijk sy van ouds, ja over veel hondert jaren zijn genoemt geweest".

den Widerſachern fortdauernd als Täufer bezeichnet wurden, die Thatſache, daß ſie in allen weſentlichen Punkten, ſelbſt in der Auffaſſung von der Schriftgemäßheit der Spättaufe, Täufer waren, nur daß ſie im Unterſchied von den mähriſchen Täufern und den „gemeinen Täufern" mit einer gewiſſen Berechtigung freie Täufer hießen.

„Die freien Täufer, ſo erzählt Heinrich Bullinger, achten die Sakramente für den Gläubigen als überflüſſig oder doch gar wenig nütz oder nothwendig. Denn ſo der Gläubige den Geiſt und dasjenige habe, was mit den äußeren Zeichen bezeugt und abgebildet werde, können ihm die äußeren Zeichen nicht mehr geben, als was er bereits hat, und er bedürfe alſo der Sakramente nicht". Dieſe Täufer ſeien auch der Anſicht, daß, falls große Gefahren vorhanden ſeien, es beſſer ſei, zu ſchweigen. Gott begehre nicht unſeren Tod, noch daß wir Weib und Kind verlaſſen. Darum dürfe ein Jeder in ſolchem Fall in der „äußeren Religion" (d. h. in den kirchlichen Ceremonien) ſich denen gleichförmig machen, unter denen er lebt und wohnt. Dieſer Anſicht, fügt er hinzu, ſei auch David Joris geweſen. „Und ſind zwar in dieſer Zeit leider viel mehr, denn Jemand meint, Menſchen, die weder Wiedertäufer ſind noch Wiedertäufer wollen geſcholten werden, welche aber nichts deſtominder tief in den mehrtheils erzählten Artikeln ſtecken. Gott helfe ſolchen durch ſein Wort und Gnade heraus".[1])

Wir haben oben geſehen, daß die Bewegung der apoſtoliſchen Täufer vornehmlich von den Mitgliedern der alten Ketzerſchulen, und diejenige der gemeinen Täufer von den Bruderſchaften der deutſchen Werkleute getragen wurde; nicht als ob es ausſchließlich dieſe Verbände geweſen wären, und als ob jedesmal deren ſämmtliche Glieder ſich an der betreffenden

1) H. Bullinger, Der Wiedertäufer Urſprung u. ſ. w. Zürich 1560.

Richtung der altevangeliſchen Gemeinden bethätigt hätten, vielmehr bildeten die genannten Corporationen gleichſam den Herd und die Stütze der Bewegung.

In ganz ähnlicher Weiſe zeigt ſich nun die Thatſache, daß dieſe freien Täufer ihren vornehmſten Anhang unter den Männern hatten, welche entweder den Bruderſchaften als Liebhaber des Handwerks angehörten, oder welche Mitglieder von gelehrten Sodalitäten, bezw. von ſogenannten Collegien, „Rederijkkameren“, Akademien, Aſſociationen von Theoſophen oder von ſonſtigen Vereinigungen waren, die unter ſich den Namen von Brüdern gebrauchten, und die faſt ſämmtlich unter dem Schleier des Geheimniſſes zu tagen pflegten oder wenigſtens einen Theil ihrer Thätigkeit mehr oder weniger verhüllten.

Und hier iſt nun unſere Unterſuchung wieder bei dem Punkte angelangt, von welchem ſie ihren Ausgang genommen hat, nämlich bei der Geſchichte der Bruderſchaften und Sodalitäten, mit deren Entwicklungen und Beſtrebungen die Geſchichte der Männer, welche, wie Johann von Staupitz, die Vorläufer des evangeliſchen Glaubens geweſen waren, ſo eng verknüpft iſt, und die, wie ſich jetzt zeigen ſollte, ſeit dem Jahr 1530 von Neuem die vornehmſten Träger jener Literatur der Gottesfreunde und der Schriften des Staupitz und der Staupitzianer wurden, die nach Luthers Schwenkung weder in der neuen noch in der alten Kirche einen geſicherten Stützpunkt mehr beſaßen.

---

Die Einrichtung der „Liebhaber des Handwerks“ iſt ſicherlich ſehr alt. Bereits die allgemeine deutſche Hüttenordnung vom Jahre 1459, die offenbar nur eine Codifikation alter, bisher mündlich fortgepflanzter Bräuche iſt, kennt neben den Meiſtern und Geſellen die Liebhaber des Handwerks, und auch in der

Ordnung der Siegener Hammerhütte „zum heiligen Kreuz" vom Jahre 1516 wird ausdrücklich auf ſie hingewieſen.[1])

Im Jahre 1440 begegnet uns zu Antwerpen die S. Lucas-Gilde, deren Mitglieder damals namentlich aus Malern, Bildhauern und Steinmetzen beſtanden, in deren Amthauſe aber um das Jahr 1500 auch die Buchdrucker und die Kupferſtecher Sitz und Stimme erlangten. Innerhalb dieſer Bruderſchaft tritt nun um das Jahr 1480 eine literariſche Geſellſchaft an das Licht, die aus Gelehrten und aus Künſtlern beſtand und die ſich die Rederijkkamer der Violiere, d. h. die Vortrags-Geſellſchaft zur Levkoje nannte, und die innerhalb der größeren Bruderſchaft einen engeren Bund von Brüdern darſtellte. Der Zuſammenhang beider Kreiſe war ein ſehr inniger; die Dekane der S. Lucas-Gilde waren auch zugleich die Dekane der Violiere, und der Meiſter vom Stuhl war zugleich Meiſter in beiden „Ringen". Die „Kammer" kam oft zu gemeinſamen Sitzungen zuſammen; Pictura und Poeſis ſeien, ſo pflegte man zu ſagen, dazu beſtimmt, brüderlich zuſammenzuhalten. Es gelang dieſer Bruderſchaft, zeitweilig eine geiſtige Führerin in der großen Handelsſtadt zu werden.[2])

Die Verhältniſſe, die in Antwerpen urkundlich nachweisbar uns entgegentreten, waren natürlich an ſehr vielen Orten, über die wir einſtweilen nichts in den Akten aufgezeichnet finden, die gleichen. Die Zunftſtuben der Steinmetzen und Bildſchnitzer ſtanden innerhalb der ganzen weſteuropäiſchen Chriſtenheit, beſonders in Deutſchland, den Niederlanden, England, Frankreich und Italien ſeit alten Zeiten untereinander in einem engen Bunde, und die gleiche Organiſation und die gleichen Einrich-

1) Näheres bei Keller, Die Reformation S. 236.

2) Näheres bei Max Rooſes, Geſchichte der Malerſchule Antwerpens. München 1880 S. 26 f. Dort ſind die niederländiſchen Quellen, aus welcher obige Angaben geſchöpft ſind, genau angegeben.

tungen fanden ſich, wenn auch beſtimmt und abgeändert durch die Größe der Städte und die Zahl der Brüder, in Nürnberg wie in Bologna, in Lyon wie in Antwerpen, in Zürich wie in London oder York, in Wien wie in Roſtock.

Man weiß, daß die Gilden und Zünfte der Werkleute ſeit alten Zeiten zu dem Patriziat der Städte in einem gewiſſen Gegenſatz ſtanden. Eine Bruderſchaft, welche ſo unabhängig und ſo feſt in ſich gegründet daſtand wie die Bauhütte, konnte bei neuen Zunftkämpfen leicht die Führung übernehmen, und daher ſtrebte die herrſchende Oligarchie dahin, dieſelbe innerhalb ihres Machtbereichs entweder gar nicht zuzulaſſen oder doch die Aufnahme von Liebhabern des Handwerks möglichſt einzuſchränken. Beſonders dann, wenn große Bewegungen im Anzug waren, hören wir von ſolchen Verboten.

Aus dieſen Gründen pflegten die Namen der Liebhaber ſorgfältig geheim gehalten zu werden, und es iſt für die heutige Forſchung natürlich ſehr ſchwierig, ja faſt unmöglich, urkundlich feſtzuſtellen, was damals mit dem Schleier des Geheimniſſes umhüllt zu werden pflegte. Immerhin aber läßt ſich aus den näheren Beziehungen von Gelehrten oder Ordensbrüdern zu Steinmetzen, Buchdruckern und Handwerkern in allen den Fällen, wo die erſteren die religiöſe und kirchliche Stellung der Bruderſchaften erweislich theilten, wenigſtens eine gewiſſe Gemeinſamkeit der Geſichtspunkte erſchließen, die auf einer mehr oder weniger großen Annäherung der Genannten an die Brüder beruht.

Es würde die Grenzen, welche dieſem Buche geſteckt ſind, weit überſchreiten, wenn ich hier eine Unterſuchung über die einzelnen Perſönlichkeiten, welche als Mitglieder jener Bruderſchaften angeſehen werden können, anſtellen wollte. Vielmehr will ich mich lediglich darauf beſchränken, an der Hand der Quellen die Thatſache feſtzuſtellen, daß drei Klaſſen von körper-

ſchaftlichen Verbänden, bezw. von Wiſſenszweigen, um das Jahr 1530 den Werkbruderſchaften nahe geſtanden haben, einmal die Ritterorden, nämlich die Johanniter und der deutſche Orden und ſodann die Vertreter der exakten Wiſſenſchaften (Mathematik, Geometrie, Naturwiſſenſchaften und Medizin) und endlich viele Freunde der griechiſchen und hebräiſchen Sprachkunde.

Im Jahre 1518, mithin in demſelben Jahr, wo der Magiſtrat der freien Reichsſtadt Nürnberg die erſten Maßregeln zur Niederhaltung der beginnenden religiöſen Bewegung ergriff[1]), erfolgte hier wie an anderen Orten der Befehl, daß gewiſſe Gilden und Bruderſchaften nur noch Handwerksgenoſſen und keine Liebhaber, bezw. überhaupt keine Glieder mehr aufnehmen ſollten. Da iſt es nun merkwürdig, daß der Land-Comthur der Deutſchordens-Ballei Franken, Wolfgang von Eyſenhoven, die Sache für wichtig genug hielt, um als Beſchützer der in der Pfarrei von S. Jacobi zu Nürnberg vorhandenen S. Elsbeth-Bruderſchaft vor dem Magiſtrat aufzutreten.

Kurze Zeit danach, als die Brüder, die man damals noch Spiritualen, ſpäterhin Täufer nannte, ihre erſten Verſammlungen in Nürnberg hielten, war es, wie oben bereits erzählt, der Deutſchordens-Geiſtliche Jacob Dolman, welcher Hans Hut gaſtfreundlich in ſeinem Hauſe aufnahm, ja als dieſelben Brüder im Jahr 1527 zu Augsburg tagten, war ein Deutſchordensherr, Namens Leonhard, unter den Abgeordneten.

Die Beziehungen der Deutſchordensherrn zu den ſogenannten

1) Das erſte Verbot des Druckes lutheriſcher Schriften erging um dieſelbe Zeit an den Buchdrucker Friedr. Peypus. Merkwürdig iſt, daß gleichzeitig ein Verbot an die Formſchneider wegen der Verbreitung von Karten, die ein Kreuz zeigten, erfolgte. Soden, Beiträge u. ſ. w. S. 56. Ein Verbot ſolcher Kreuze hat doch nur dann einen Sinn, wenn ſie ein Symbol waren. Daß die als Ketzer verurtheilten Perſonen angeheftete Kreuze tragen mußten, iſt bekannt.

Waldenſern, Pickarden, Wikleſiten u. ſ. w. ſind ſehr alt. Ich will kein Gewicht darauf legen, daß der Gottesfreund, welcher die „Deutſche Theologie“ verfaßt hat, ein Deutſchordensherr war, auch nicht darauf, daß die Deutſchherrn wie die Johanniter im Kampfe zwiſchen Kaiſer Ludwig dem Baiern und der Curie gegen die letztere Partei genommen haben, aber ſehr wichtig iſt es doch, daß die ſogenannten Waldenſer ſeit 1387 im Ordensland Preußen ein Aſyl fanden, und daß als einer der Gründe, die zur Abſetzung des hochverdienten Ordensmeiſters Heinrich von Plauen führten (1413) ſeine Hinneigung zu den „Wikleſiten“ bezeichnet wird.[1])

Im 15. Jahrhundert waren in Preußen und Liefland Waldenſer und Pickarden weit verbreitet[2]), und Flüchtlinge, wie der Prediger Nic. Rutze in Roſtock, ſuchten und fanden hier vor weiteren Verfolgungen Schutz.[3]) Nirgends urtheilte man im 15. Jahrh. über Papſt und Geiſtlichkeit unbefangener als in Preußen.

Als nun während der Jahre 1518—1522 Luther der Führer der altdeutſchen Oppoſition geworden war, und die Brüder, die man Waldenſer nannte, aller Orten in ihm den Herold des Evangeliums, wie ſie es ſeit alten Zeiten vertheidigt hatten, erkannten, da regten ſich auch im Ordenslande die alten Neigungen, und kein Reichsgebiet außer Nürnberg hat ſich raſcher und vollſtändiger der Bewegung angeſchloſſen als Preußen.

Hochmeiſter war, wie bekannt, ſeit 1511 Herzog Albrecht aus dem Hauſe der Hohenzollern. Neben ihm waren Fried-

1) Joh. Voigt, Geſch. Preußens VII, 221 Anm. 1. Ich glaube, daß der Ordensbruder, der dieſe Nachricht aufgezeichnet hat, gut unterrichtet zu ſein in der Lage war.

2) Wir haben die „Ketzerei“ der Grafen von Sayn erwähnt. Auch ſie hatten nahe Beziehungen zum deutſchen Orden. Vergl. Joh. Voigt, Namen-Codex der Deut. Ordens-Beamten. Königsberg 1843 (Regiſter).

3) Haſe C. A., Herzog Albrecht v. Preußen u. ſ. w. 1879 S. 13.

rich von Heydeck, Georg von Polentz und Wolf von Heydeck die geistig bedeutendsten und einflußreichsten Männer, ersterer als Oberster Kompan und erster Rath des Hochmeisters (1514—1521), der zweite als Bischof von Samland, und Wolf von Heydeck als Nachfolger Friedrichs vom Jahre 1522 an.

Alle Forscher haben die Thatsache anerkannt, daß lediglich durch das Zusammenwirken der Genannten die Einführung der Reformation in Preußen gelungen ist, und daß den Heydecks ein besonderer Antheil gebührt. Wenn man nun aber fragt, wie sich die Heydecks seit etwa 1527 zu der lutherischen Kirche gestellt haben, so werden wir ebenfalls von allen Historikern übereinstimmend dahin belehrt, daß dieselben damals von Luther abgefallen und die mächtigsten Gönner der „Wiedertäufer" geworden seien.[1])

Der Chronist Freiberg erzählt, daß Friedr. von Heydeck nicht bloß Etliche von dem großen Adel, sondern auch den Herzog Albrecht in die „verführerische Lehre" der Täufer eingeführt habe, „also daß Seine Gnaden nicht mehr des frommen Poliander geachtet und seiner Predigt nicht viel nachgefragt habe".[2]) Die Pfarreien des Amts Johannisburg, welches Heydeck inne hatte, waren sämmtlich mit täuferisch gesinnten Predigern besetzt.

Georg von Polentz (geb. 1477 oder 1478), der ebenso wie

1) Hase, a. a. O. S. 62. — Friedr. v. Heydeck war übrigens auch auf theologischem Gebiet schriftstellerisch thätig. Er verfaßte „An den Herrn Walther von Blettenbergk, Deutschordens Meyster ynn Liefflandt. Eyn gar christlich Ermahnung zu der Leer und Erkenntniß Christi. Königsb. 1526. 4°. Weller, Repert. typogr. No. 3811. — Heydeck verdiente eine monographische Bearbeitung.

2) In einem Brief vom Febr. 1528 klagt Speratus über die Neigung auch der gut evangelisch gesinnten zu den „Sekten"; die Einen neigen zu den Anabaptisten, sagt er, die Andern treten ihnen bei. Eine Spezial-Untersuchung über die altevangelischen Gemeinden seit dem 13. Jahrh. in Preußen wäre sehr wünschenswerth.

Johann von Staupitz einem Adelsgeschlecht entstammte, welches an der böhmisch-sächsischen Grenze heimisch war, war der erste Bischof, der zur evangelischen Lehre übertrat; er gab damit ein Beispiel, von dem Luther hoffte, daß es dereinst „einige Fürsten zur Annahme des reinen Wortes werde begeistern können." Seine persönliche Stellung zu Luther aber wird dadurch vielleicht einigermaßen beleuchtet, daß trotz wiederholter sehr ergebener Zuschriften Luthers an Polentz in des letzteren Correspondenz keine Silbe, auch keine Andeutung eines Schreibens Polentz' an Luther nachzuweisen ist, ja daß selbst der Name Luthers von Polentz seit 1524 nur ein einziges Mal beiläufig erwähnt wird.

Polentz' neuester Biograph erblickt darin „ein geschichtliches Räthsel" und meint, daß Polentz, der fünf Jahre älter war als Luther, sich zwar zum Evangelium bekannt, aber auf keines Menschen Theologie verpflichtet habe; da er außerdem allen dogmatischen Verhandlungen abhold gewesen sei, so müsse man die Thatsache, daß er seit 1525 als Einsiedler lebte und von allen Kämpfen sich zurückzog, auf seine edle Bescheidenheit zurück führen.[1]) Vielleicht klärt sich aber das geschichtliche Räthsel durch die einfache Thatsache auf, daß Polentz im Jahre 1527 der Gemahl der Anna von Heydeck geworden war.

Als seit 1522 Luther zuerst mit Staupitz und dann auch mit den Staupitzianern zerfiel, da wandten sich viele Anhänger der letzteren nach Preußen; ja seit 1525 bot das Ordensland allen denen, welche als Täufer verfolgt wurden, ein Asyl, und so fanden sich dort erst einzelne angesehene Männer wie Endtfelder und Westerburg, später aber auch ganze Gemeinden ein[2]);

1) P. Tschackert, Georg von Polentz, Bischof von Samland. In den Kirchengesch. Studien. Leipzig 1888 S. 145 ff. (Auch in besonderem Abdruck erschienen).

2) Näheres bei A. Brons, Ursprung, Entwicklung u. Schicksale u.s.w. Norden 1884 S. 242 ff.

man weiß auch, daß der ſogenannte ältere Pietismus ſpäterhin gerade in Preußen viele Anhänger beſeſſen hat.

Auf dem Reichstag, der im Frühjahr 1524 zu Nürnberg zuſammentrat, war die überwiegende Mehrzahl der vertretenen Fürſten altgläubig. Der Geſandte Churſachſens, Feilitzſch, zählt einmal diejenigen auf, die ſich auf ſeiner Seite befänden, und da weiß er außer den Reichsſtädten nur den Hochmeiſter Albrecht von Preußen und die Grafen von Henneberg zu nennen[1]), d. h. Fürſten, welche zum Deutſchen Orden in unmittelbaren Beziehungen ſtanden.[2])

In demſelben Jahr, wo der Hochmeiſter ſich perſönlich nach Nürnberg begeben hatte, und wo er mit den dortigen Evangeliſchen, deren Führung damals noch in den Händen der Staupitzianer lag, zuſammengetroffen war, ließ der Papſt dem Bruder des Herzogs Albrecht melden, daß bei den „Conſpirationen wider die chriſtliche Kirche" der Hochmeiſter „*als Vorgänger, Hauptmann und Anfänger aller Handlung*" bezeichnet werde.[3]) Wir beſitzen aus derſelben Zeit zwei Aeußerungen Albrechts, welche merkwürdig an die Bemerkungen anklingen, wie wir ſie aus den Kreiſen der Staupitzianer oben mitgetheilt haben.

Am 27. November 1524 ſchreibt er nämlich an ſeinen Bruder: „Daß wir *lutheriſch* ſein ſollen, wird uns mit Unwahrheit aufgelegt. Das wiſſen wir aber mit der That anzu-

1) Vgl. die ſorgfältige Arbeit von Arwed Richter, Der Reichstag zu Nürnberg. Lpz. 1888 (Diſſ.) S. 99.

2) Ueber die nahen Beziehungen der Grafen von Henneberg zum Deut. Orden ſ. Joh. Voigt, Geſch d. D. Ordens. Ein Graf Georg war Comthur von Mergentheim 1508 und ein Graf Poppo (?) Landcomthur von Franken 1492.

3) Voigt, Geſchichte Preußens IX, 713.

zeigen, daß wir unſer Leben lang allen Sekten, die dem rechten chriſtlichen Glauben vorgezogen werden wollen, feind und zuwider geweſen und bisher unſeres Wiſſens weder lutheriſch noch anders denn wie einem ehrliebenden, frommen chriſtlichen Fürſten zuſteht, uns gehalten haben."[1]) Wenige Wochen darauf ſchreibt er an Georg Vogler, daß er dem Evangelium unwandelbar treu bleiben werde und es als ſeine heiligſte Pflicht erkenne, Alles zu thun, was die Verbreitung des reinen Wortes Gottes fördern könne.[2])

Wenn man den Herzog keiner Unwahrheit zeihen will, muß man annehmen, daß für ihn die Worte lutheriſch und evangeliſch nicht zuſammenfielen. Wir wiſſen ja, daß dieſe Begriffe im Jahr 1524 für viele Männer bereits nicht mehr identiſch waren, und daß ſowohl Staupitz wie Hans Sachs die Evangeliſchen den „rechten Chriſten" gleich ſetzen, ſich aber ebenſo wie Herzog Albrecht gegen die Auflage verwahren, lutheriſch zu heißen.[3])

Und wenn nun nach allen dieſen Zeugniſſen, die ſich leicht vermehren ließen, kein Zweifel darüber obwalten kann, daß viele Mitglieder des deutſchen Ordens eine ausgeprägte Hinneigung zu manchen Grundgedanken der altevangeliſchen Gemeinden an den Tag gelegt haben, dann iſt wohl auch erlaubt, daran zu erinnern, daß das Haus der Wettiner durch den Sohn Albrechts des Beherzten, Herzog Friedrich, der ſeit 1498 Hochmeiſter in Preußen war, eine nahe Beziehung zum Orden hatte, und daß Dietrich von Staupitz im Jahre 1476 den Herzog Albrecht nach Jeruſalem begleitet hat; dann darf man ferner darauf hinweiſen, daß das Geſchlecht der Adelmann v. Adelmannsfelden damals

1) Voigt, a. a. O. IX, 733.
2) Voigt, a. a. O. 738.
3) Vgl. oben S. 182 ff.

innerhalb des Ordens großes Anſehen genoß, daß Johann von Adelmann, der ſeit 1499 Comthur zu Blumenthal und ſpäter zu Mergentheim geweſen war, in den Jahren 1510—1519 die hohe Würde des Meiſters in deutſchen Landen bekleidete, und daß andere Mitglieder der Familie ebenfalls Stellungen im Orden einnahmen. Und was hier von den Familien der Staupitz und Adelmann geſagt iſt, das gilt auch von den Holzſchuher[1]) in Nürnberg, von den Herrn von Lichtenſtein[2]) und Pappenheim[3]) in Süddeutſchland, denen von Merode, von der Recke, von Diepenbrock, von Asbeck, von Heyden, von Wüllen[4]) und Andern in Norddeutſchland, welche ſämmtlich in der Geſchichte der altevangeliſchen Gemeinden des 16. Jahrh. ſich bekannt gemacht haben.[5])

So iſt es denn auch ganz erklärlich, daß die Deutſchen Herrn um das Jahr 1530 nicht bloß den römiſchen Katholiken, ſondern auch den ſtrengen Lutheranern verdächtig waren. An die Stadt Roſtock ſchrieb Urbanus Rhegius: „Euer Prediger iſt freilich ein deutſcher Herr, den ſolltet ihr gen Rhodus ſchicken;“[6]) das war derſelbe Prediger, der von den Lutheranern mit Carlſtadt und Münzer in die gleiche Linie geſtellt ward, wie es

1) Die Holzſchuher kommen im 15. Jahrh. mehrfach als Glieder der Nürnberger Commende vor. Im J. 1408 war Friedr. Holzſchuher Spitalmeiſter.

2) Balthaſ. v. Lichtenſtein war im J. 1531 Baumeiſter in der Comthurei Ellingen.

3) Heinrich von Pappenheim bekleidete hohe Ordensämter in den Comthureien Weißenburg, Wörth, Mergentheim ſeit 1510.

4) Ueber den Antheil der genannten Familien am Deutſchen Orden ſ. Voigt, Geſch. d. Deut. Ritterordens. Bd. II. Regiſter.

5) Ueber die Familie von Lichtenſtein ſ. Beck, Geſchichtsbücher u. ſ. w. 1883. Die v. Pappenheim waren die Beſchützer Pilgr. Marbecks und Caſp. v. Schwenkfelds. Ueber die anderen Familien ſ. Keller, Die Gegenreformation Bd. II, S. 273.

6) Mecklenburgs altniederſächſiſche Literatur III. Theil hrsg. v. Dr. A. Hofmeiſter. Schwerin 1885 S. 142. Es handelt ſich ſicher hier um ein Mitglied des Deutſchen Ordens.

Allen um jene Zeit zu gehen pflegte, die weder römisch noch lutherisch sein konnten oder wollten.

Was sodann die Johanniter oder Hospitaliter anbetrifft, so standen schon im 13. Jahrhundert viele Brüder im Rufe der Ketzerei. Kein geringerer als Papst Gregor IX. hat im Jahre 1238 erklärt, daß die Ketzerei unter den Ordensrittern eingerissen sei.[1])

Diese Thatsache kommt im 13. und 14. Jahrhundert durch die eigenthümliche Verbindung zum Ausdruck, in welcher vielfach die sogenannten Begharden und Begharden-Häuser mit den Johannitern stehen und über die ich an anderem Orte gehandelt habe.[2])

Daß es zu Anfang des 16. Jahrhunderts gerade ein Mann wie Otto Brunfels war, welcher bei Andreas Cratander zu Basel eine Rede drucken ließ, die einen Aufruf an die christlichen Fürsten zu Gunsten der bedrängten Johanniter enthielt, deutet zum mindesten darauf hin, daß Beziehungen freundschaftlicher Art vorhanden gewesen sein müssen.[3])

Besonders merkwürdig ist, daß der Mann, welcher um das Jahr 1522 als der vornehmste Vermittler zwischen den südfranzösischen Brüdern und den Brüdern in der Schweiz erscheint, nämlich Anemund de Coct, Herr von Chastelard, Johanniter-Ritter war. Nachdem ich oben auf ihn hingewiesen habe, will ich hier nur erwähnen, daß er den Michael Bentinus Bruder nennt, daß er zu Conrad Grebel, Martin Cellarius und Anderen

1) Gregorius IX ad Magistrum hospitalis: Caeterum plures ex fratribus vestris de haeresi probabili haberi dicuntur ratione suspecti. Raynaldus, Annales eccl. 1228 nro 32. — Ueber die Stellung des sog. Gottesfreundes aus dem Oberlande zu den Johannitern im 14. Jahrh. s. Keller, Die Reformation S. 180 u. 196. — Man weiß, daß die Johanniter auf der Brust ein weißes und auf ihren Fahnen ein rothes Kreuz trugen.

2) Keller, Die Reformation S. 177. 180 f.

3) Keller, a. a. O. S. 382.

nahe Beziehungen unterhielt, sowie daß er auch am Hofe des Herzogs von Savoyen bereits im Jahre 1523 bekannt war. Es ist für mich nicht zweifelhaft, daß Anemund einen tiefgreifenden und dauernden Einfluß auf die Entstehung und Weiterentwicklung der deutschen Bewegung ausgeübt hat.

---

Wir haben oben gesehen, daß die exakten Wissenschaften trotz einzelner Begünstigungen durch hohe Geistliche im Großen und Ganzen ohne die Hülfe der Kirche, ja vielfach im Gegensatz zu ihr, sich hatten Bahn brechen müssen. Innerhalb der Bruderschaften aber stießen diese Wissenszweige auf geistesverwandte Neigungen. Da die religiösen Auffassungen der Brüder neben der Offenbarung in der heiligen Schrift noch in anderem Sinn als die Kirche auch ein „Buch der äußeren Gottesoffenbarung" kannten, so ließ ihre Glaubenslehre dieses Studium der Natur nicht nur frei, sondern begünstigte es.

Jede religiöse Weltansicht pflegt mit bestimmten naturphilosophischen Anschauungen Hand in Hand zu gehen und sich mit diesen zu einem einheitlichen System zu verschmelzen — einem System, dessen beide Seiten sich freilich nicht immer in denselben Köpfen zu gleicher Klarheit entwickeln und von welchem oft die eine Seite nur beidiesem, die andere nur bei jenem Gelehrten in die Erscheinung tritt. Es ist mehrfach beobachtet, daß Männer, welche den altevangelischen Gemeinden um 1525 sehr nahe gestanden hatten, wie Nic. Prugner[1]), der Freund Hubmeiers, Otto Brunfels und Andere späterhin sich den Naturwissenschaften oder der Medizin[2]) gewidmet haben. Betrachtet man nun deren Natur-

1) Ueber ihn s. die Allg. Deut. Biogr.

2) Daß unter den „Täufern" besonders viele geschulte Aerzte waren, s. bei Chr. A. Fischer, Vierundfünfzig erhebliche Ursachen, warum die Wiedertäufer ꝛc. Ingolstadt 1607 S. 71. — Dieselbe Erscheinung tritt später bei den sog. Rosenkreuzern zu Tage.

anſchauung, ſo zeigt ſich, daß dieſelbe in merkwürdiger Weiſe übereinſtimmt mit derjenigen, welche um das Jahr 1530 von Männern wie Cornelius Agrippa von Nettesheim, Theophraſtus Paracelſus, Michael Servet[1]) und Anderen vertreten wurde, und es zeigen ſich trotz mancher Verſchiedenheiten hier Berührungspunkte, welche ſicherlich nicht zufälliger Art ſind. Man hat längſt erkannt, daß dieſe Männer in Rückſicht auf die Naturphiloſophie, die ſie vortrugen, mit Denck, Franck und Anderen eine beſondere Gruppe darſtellen, deren Auffaſſungen ſich ſowohl von der lutheriſchen wie der katholiſchen Naturbetrachtung jener Zeit unterſcheiden. Cornelius Agrippa (1486—1535)[2]) hatte wie ſeine Altersgenoſſen Gerhard Weſterburg und Joh. Campanus aus Jülich[3]) zuerſt in ſeiner Heimathſtadt Köln Medizin und Rechtswiſſenſchaft ſtudirt und ſich dann lange Zeit in Paris, Avignon und Lyon aufgehalten. In Pavia trat er an der Univerſität als Erklärer der unter dem Namen Hermes Trismegiſtus bekannten Bücher auf und beſchäftigte ſich zugleich eingehend mit theologiſchen Studien. Seine ſpäteren Schriften brachten ihn in ernſte Verwicklungen mit der Inquiſition und trieben ihn von Ort zu Ort. Zu Paris war er, zwanzig Jahr alt, Mitglied einer geheimen Sodalität geworden[4]), und als er im Jahre 1509 in Avignon lebte, empfahl ihm ſein Freund Landulphus,

1) Ueber Servet vergl. die ausgezeichnete Abhandlung H. Tollins, Charakterbild M. Servets. Berlin 1876. Dort auch Hinweiſe auf die übrigen Tollinſchen Schriften.

2) Wir beſitzen leider keine deutſche Lebensbeſchreibung von ihm. Das beſte Werk iſt: H. Morley, The life of Cornelius Agrippa. London 1856. 2 Bde.

3) Ueber Joh. Campanus ſchreibt Agrippa in einem Troſtbrief an Joh. Caeſarius vom J. 1520: „Quis ignorat, hos (Colonienses) esse illos Magistros qui Joannem Campanum, insigni doctrina et virtute virum, scholis secluserunt? S. Henr. Corn. Agrippae Opera, Lugduni (o. J.) Vol. II p. 778.

4) H. Morley a. a. O. I, 25.

welcher Arzt und zeitweilig Profeſſor zu Pavia war [1]), einen jungen Nürnberger Gelehrten zur Aufnahme in die Geſellſchaft, der Agrippa und Landulph angehörten.[2])

Ich vermag nicht anzugeben, ob dieſe geheimen Sodalitäten mit den Bruderſchaften, deren Mitglieder Männer wie Denck und Campanus waren, irgendwie unmittelbar und äußerlich zuſammenhängen oder nicht. Jedenfalls aber darf man bis zum Beweis des Gegentheils behaupten, daß jene Geſellſchaften auch noch nach dem Jahre 1509 vorhanden geweſen ſind.

Es iſt merkwürdig, daß Agrippas Beziehungen uns an dieſer Stelle wiederum auf Nürnberg weiſen.[3]) Wir haben die Bruderſchaft, welche dort ſeit 1524 an das Licht trat, ja oben kennen gelernt. In der Chronik des Bonifacius Teufenbach, welche im Jahre 1554 begonnen worden iſt, findet ſich nun eine Stelle, in welcher unter Bezugnahme auf die Ereigniſſe von 1524 und auf Denck geſagt wird, daß noch Samen von ſolchen „ohnmächtigen Leuten" übrig geblieben ſei; wenn man ſie nicht ohnedies kennte, wolle er ſie mit Namen nennen, es ſeien rechte natür-

1) Einige von Landulphs Schriften ſind im J. 1535 zu Baſel erſchienen. Näheres bei Jöcher, Gel.-Lex. Lpz. 1750. II, 2242.

2) Landulph an Agrippa, d. d. Lugduni 1509 prid. Nonas Febr.: Qui hasce meas ad te defert literulas, tuae nationis Germanus est, oriundus ex Norimberga, sed domicilium habens Lugduni; estque rerum arcanarum curiosus indagator et homo liber, nullis irretitus vinculis, qui, nescio, qua fama tua impulsus, tuum quoque perlustrare cupit abyssum. Vellem ego profunde virum explorares atque tibi ut suae mentis indicaret jaculum. Non procul siquidem a scopo, meo judicio, sagittat et magnarum rerum experientia apud eum in aliquibus extat. Tum ergo ab Aquilone in Austrum vola, undique Mercurialibus pennatus alis, si lubet, sceptra amplectere atque illum, si nostra velit jurare capitula, nostro sodalitio adscitum face. Caeteri comilitones nostri hic tuum sperant adventum. Cornel. Agrippae Opera II, 695.

3) Uebrigens war auch Paracelſus im Jahr 1529 in Nürnberg. S. Preu, Die Theol. des Th. Paracelſus. Berlin 1836 S. 67.

liche Wiedertäufer, Zwinglianer, Schwenkfelder.[1]) In der That gab es damals noch Brüder in Nürnberg, und ihr Wortführer war der Maler Paul Lautenſack, ein Mann, der in ſeinen religiöſen Anſchauungen als Schwenkfelder galt, im Grunde aber der Richtung Agrippas und Francks angehörte und mit dieſen unter die Zahl der „freien Täufer" gezählt werden muß.

Paul Lautenſack war im Jahre 1478 zu Bamberg geboren, wo er uns zuerſt in Gemeinſchaft mit dem Buchdrucker Erlinger als eifriger Anhänger der Reformation entgegentritt.[2]) Von dort etwa 1524 ausgewieſen, begab er ſich nach Nürnberg, wo er ſofort mit den Männern, die alsbald unter dem neuen Sekten-Namen der Täufer bekannt wurden, Fühlung nahm. Obwohl auch ihm alsbald Beläſtigungen zu Theil wurden und er die Stadt zeitweilig verlaſſen mußte, ſo blieb er doch bis an ſeinen Tod († 1558) in Nürnberg, und ſo geſchah es, daß die Ideen, welche wir kennen, ſich in Nürnberg mindeſtens bis über die Mitte des Jahrhunderts hinaus erhielten und in ſeiner Perſon einen Vertreter fanden.[3])

In den Jahren, welche zwiſchen 1524 und 1560 lagen, hatten ſich natürlich auch innerhalb der Sodalitäten manche Wandlungen vollzogen. Namentlich tritt unter ihnen die Erörterung der ſpezifiſch religiöſen Fragen allmählich etwas in den Hintergrund oder ſie wird wenigſtens nur noch innerhalb der engſten Kreiſe im tiefſten Geheimniß fortgeſetzt und an ihrer Stelle erſcheint vor der Oeffentlichkeit als Zweck der Brüder

1) G. A. Will, Beyträge zur Geſch. des Antibaptismus in Deutſchland. Nürnberg 1773 S. 3 f.

2) J. Heller, Reformationsgeſchichte des Bisthums Bamberg. 1825 S. 44.

3) In der Bibliothek zu Bamberg findet ſich nach Leitſchuh, Katalog ꝛc. 1887 II, Nr. 398, ein Manuſcript von Dr. med. Georg Kloß, Ueber Paul Lautenſacks Offenbarung Chriſti. 4 Bl.

das Studium der Naturphiloſophie oder auch die Pflege der „Magie“ und die Aufſuchung des Steins der Weiſen. Daher verwandeln ſich die Sodalitäten der Humaniſten im 17. Jahrhundert mehrfach in Geſellſchaften, welche von den Außenſtehenden als Alchymiſten, Theoſophen u. ſ. w. bezeichnet werden und an deren Verſen ſich in Folge des Geheimniſſes, unter dem ſich Alles vollzog, manche Schwindler und Goldmacher hefteten. Unter ihnen taucht um das Jahr 1618 der Name Roſenkreuzer oder „Brüder des roſenfarbenen Kreuzes“ (fratres roseae crucis) auf[1]) — ein Name, der bereits in ſeiner Zuſammenſetzung auf diejenigen Zeichen und Symbole hindeutet, welche die „Gemeinden unter dem Kreuz“ oder die „heimlichen Gemeinden“ oft verwenden, und auf welche bereits um 1530 Anſpielungen in einzelnen täuferiſchen Traktaten vorkommen.[2])

---

In vielen Geſchichtswerken — ich erinnere nur an Robert Bellarmin — findet ſich die Behauptung, daß Deſiderius Erasmus der eigentliche Vater des ſogenannten Anabaptismus geweſen

---

1) Eine im Haag im J. 1622 vorhandene geheime Geſellſchaft, welche von Außenſtehenden als „Alchymiſten“ bezeichnet wurde, nennt ſich ſelbſt Roſenkreuzer. Vgl. den Aufſatz von Klüpfel über die Roſenkreuzer bei Herzog und Plitt, Realencyclopädie XIII, S. 68.

2) Um das J. 1530 erſchien: (Chr. Endtfelder) Von warer Gottſäligkeit und Art der Liebe ein kurtze Betrachtung. O. O. u. J. Dort heißt es Bl. C. 4: „Die Braut Chriſti (d. h. ſeine Gemeinde) iſt wie eine Roſe unter den Dornen — ſein Jeruſalem und Bürgerſchaft (liegt) unter den Heiden, darum lehren dieſe das Kreuz Chriſti aus“ ꝛc. In den neuen Ausgaben dieſer Schrift von 1618, 1619 und 1781, welche ſich als Anhang zu „Allgemeine und General-Reformation der gantzen weiten Welt. Beneben der Fama fraternitatis deß Loblichen Ordens des Roſencreutzes“ ꝛc. finden, ſteht S. 171 ff. dieſelbe Stelle in etwas erweiterter Form und dann heißt es (S. 172): „Darum vernichten alle Weltkinder das roſenliebliche Creutz Chriſti“ u. ſ. w. — Ich citire nach meinen Exemplaren der genannten Schriften.

ſei. Dieſe Angabe iſt natürlich falſch; wahr iſt aber, daß Erasmus, indem er in ſeinen Schriften die altchriſtlichen Zeiten als Vorbild hinſtellte und gelegentlich auch erklärte, daß die apoſtoliſchen Gemeinden lediglich die Spättaufe gekannt haben,[1]) einige Grundgedanken der altevangeliſchen Gemeinden ausgeſprochen hat.

Was in dieſer Richtung indeſſen auf Erasmus zutrifft, das gilt nicht minder von manchen anderen Anhängern des klaſſiſchen Alterthums. Dieſe Forſchungen ſind für Viele die Brücke geworden, welche ſie zum kirchlichen Alterthum, d. h. zu den altchriſtlichen Zeiten geführt hat, und während ſie auf dieſem Boden meiſt zu Ueberzeugungen kamen, die ſie mit den herrſchenden kirchlichen Auffaſſungen in Conflikt brachten, begegneten ſie ſich mit der religiöſen Richtung, die auf Grund alter Ueberlieferungen in den Ketzerſchulen und manchen Bruderſchaften vorherrſchte. Durch die Vermittlung der Mathematiker, für welche die Kenntniß der alten Sprachen ebenfalls wichtig war, fanden die Humaniſten den Weg zu den Bruderſchaften, welche „nach der Geometrie arbeiteten", und oft entwickelte ſich daraus ein ſehr fruchtbares Verhältniß gegenſeitiger Anregung.

Innerhalb dieſer Bruderſchaften, deren eifrige Mitglieder ja außer den Formſchneidern und Steinmetzen auch die Buchdrucker waren, hatte die vorlutheriſche deutſche Bibelüberſetzung die Hinneigung zu den älteſten Zeiten genährt und wach erhalten, und noch im 16. Jahrhundert waren Hans Othmar und Silvan Othmar bemüht geweſen, dieſe Quelle des chriſtlichen Glaubens den Brüdern weit und breit zugänglich zu machen. Wenn jetzt die Humaniſten dieſelbe Quelle (wie es Erasmus und ſeine Freunde ſeit 1514 thaten) in griechiſcher Sprache drucken

1) Einige Belege hierfür bei Crosby, The history of the English Baptists. London. I, p. XIX.

ließen und gleichzeitig die übrigen noch vorhandenen altchriſtlichen Schriften — ich erinnere nur an die erſte Drucklegung des „Hirten" des Hermas und an die Ausgabe des Origenes, welche um dieſelbe Zeit beſorgt wurde[1]) — wieder an das Licht zogen, ſo war dies doch lediglich eine Fortſetzung der Beſtrebungen der Brüder — eine Fortſetzung, die ſchon deßhalb möglicherweiſe auf die Anregung derſelben hin geſchah, weil die Gelehrten, welche dieſe Bücher herſtellten, meiſt in den Officinen der Buchdrucker ſelbſt thätig waren.

Man weiß, daß ſeit etwa 1550 gerade das Studium der alten Sprachen in ſeinem Fortſchritt einigermaßen zum Stillſtand kam, doch gab es immer noch Theologen, welche zugleich Humaniſten, und Humaniſten, die zugleich Theologen waren, und von dieſen hat doch ein nicht unerheblicher Bruchtheil an den Grundgedanken der altevangeliſchen Gemeinden feſtgehalten. Mehr als man gemeinhin annimmt, gehört Wolfgang Fabritius Capito zu dieſen Männern.[2]) Ferner ſind dahin zu rechnen Paul Volz[3]), Jacob Vielfeld[4]), Juſtus Velſius[5]) (geb. c. 1505), Coelius Secundus Curio[6]) (1503—1569), Sebaſtian

1) Die erſte Ausgabe des Hermas beſorgte Faber von Etaples ſ. Herzog und Plitt, Realencyclopädie unter Hermas. — Eine Ausgabe des Origenes beſorgte Erasmus um das J. 1520.

2) Vgl. Heberle, W. Capitos Verhältniß zum Anabaptismus in der Zſchr. f. d. hiſtor. Theol. 1857 S. 285 ff. Dort heißt es unter Anderem (S. 292), daß einzelne der wichtigſten Sätze, denen Capito in ſeinen Schriften Ausdruck giebt, „faſt wörtlich bei Denck in ſeinem Büchlein vom Geſetz und ſonſt begegnen".

3) S. über ihn T. W. Röhrich, Mittheilungen aus der Geſch. der evang. Kirche des Elſaſſes. Straßb. 1855 III, 203 ff. — Rathgeber, Revue d'Alsace 1870 p. 155 ff. — Horawitz u. Hartfelder, Briefwechſel des Beat. Rhenanus 1886.

4) Goedeke, Grundriß der Deut. Nat.-Lit. 2. Aufl. II, 316 ff.

5) Chr. Sepp, Kerkhiſt. Studien. Leiden 1885 S. 91—179.

6) Es iſt neuerdings von K. Benrath, Theol. Stud. u. Krit. 1885 S. 22 der Beweis erbracht worden, daß Curio in aller Form Mitglied der

Caſtellio (geb. 1515)[1]), Ruprecht v. Mosham, Petrus Ramus († 1572), Dirick Volkertzoon Coornhert († 1590), Valentin Weigel († 1588)[2]), Dr. Joh. Weyer († 1588) und Andere. Es waren namentlich italieniſche, franzöſiſche und holländiſche Gelehrte, welche, obwohl ſie der Form nach ſich meiſt zur reformirten Kirche hielten, doch ihren religiöſen Anſchauungen nach zu den „freien Täufern“ gehörten.

---

Unter den furchtbaren Stürmen der Verfolgung, welche ſeit dem Reichsgeſetz vom Jahr 1529 über die Brüder dahin gebrauſt waren, war mancher Zweig geknickt und mancher fruchtbare Keim zerſtört worden.

Allein wenn die Gegner geglaubt hatten, daß die alten Gemeinden und Bruderſchaften vernichtet ſeien, ſo ſollte es kaum hundert Jahre nach der erſten Erhebung an den Tag kommen, daß die Brüder ſich nur einige Jahrzehnte gebeugt hatten, daß ſie aber, ſobald der Augenblick gekommen war, mit geſammelter Kraft von Neuem auf dem Schauplatz zu erſcheinen entſchloſſen waren.

Man weiß, daß ſeit dem Beginn des 17. Jahrhunderts die Niederlande durch den Arminianismus, an deſſen Spitze Männer wie Oldenbarneveldt und Hugo Grotius ſtanden, England

---

Brüder-Gemeinden geweſen iſt, die man Täufer nannte. Vgl. ferner den Artikel Mählys in der Allg. D. Biogr., wo ſich auch die Quellen angegeben finden.

1) Ueber Caſtellio ſagt Mähly (Allg. D. Biogr.): „Zu den Eigenthümlichkeiten Caſtellios gehörte ſeine Sympathie mit der Sekte der Wiedertäufer. Er hat ſich zwar nie, weder öffentlich, noch im geheimen, zu derſelben bekannt, und was ſeine Feinde darüber fabelten, iſt Verleumdung; wohl aber ſtimmte C. mit den Wiedertäufern in der Anſicht überein, daß die Taufe erſt dann ſtattfinden ſolle, wenn der Täufling über ſeinen Glauben Rechenſchaft geben könne“.

2) S. über ihn Aug. Iſrael, M. Valentin Weigels Leben u. Schriften. Zſchopau 1888.

durch die Browniſten und Independenten und Deutſchland durch die Bewegung, welche an den Namen der Roſenkreuzer anknüpft, auf das tiefſte aufgeregt und erſchüttert wurden.

Es liegt außerhalb unſerer Aufgabe, dieſe Ereigniſſe im Einzelnen zu verfolgen, aber wir würden dieſelbe nicht vollſtändig gelöſt haben, wenn wir nicht darauf hinwieſen, daß jene Richtungen und Parteien es geweſen ſind, durch welche die faſt ein Jahrhundert hindurch zurückgedrängte Literatur der Anfangsjahre der Reformation zu neuem Leben erweckt und planmäßig erneuert und verbreitet worden iſt.

Um das Jahr 1618 trat die merkwürdige Thatſache an das Licht, daß der Gedanke, welchen einſt Scriptoris und Staupitz in die Worte gefaßt hatten, daß man zu den altchriſtlichen Lehrern zurückkehren müſſe, treu bewahrt worden war, und zugleich zeigte es ſich, daß die faſt verſchollenen Schriften jener Männer von Geſchlecht zu Geſchlecht in dieſen Kreiſen fortgepflanzt und hier meiſt handſchriftlich verbreitet worden waren.

Während in der Zeit von 1525 bis 1605 nur eine einzige Ausgabe von Staupitz Schriften, nämlich das Büchlein von der Liebe Gottes, durch Casp. v. Schwenkfeld beſorgt worden war [1]), erſchienen zwiſchen 1605 und 1630 mindeſtens acht Neudrucke. Man könnte dies ja vielleicht als Zufall betrachten, aber was von Staupitz gilt, das trifft mehr oder weniger auf die geſammte Literatur zu, welche wir oben als die Literatur der deutſchen Myſtik und der altevangeliſchen Gemeinden kennen gelernt haben.

1) „Ain Seligs Newes Jar. Von der Liebe Gottes. Von der Gottes Liebe, die in Chriſto iſt unſerm Herrn, wird uns weder Tod, Leben noch ichts ſcheiden: dann wir in allem diſem obſigen durch den, ſo uns geliebet hat". Röm. 8. O. O. u. J. 4°. — In der Vorrede bekennt ſich Schwenkfeld als Herausgeber.

Der hervorragende Antheil, welchen die „deutsche Theologie“ an der religiösen Bewegung der Anfangsjahre gehabt hat, ist ja bekannt. Zwischen den Jahren 1525 und 1558 hat deren Verbreitung, wie die Neudrucke beweisen, lediglich in den Händen von Männern wie Denck, Hätzer und Schwenkfeld gelegen. Von 1558 bis 1597 ist nicht eine einzige Ausgabe erschienen, während von da an bis 1631 mindestens sieben erfolgten.[1]) Von anderen Schriften der sogenannten Täufer, zum Beispiel von Sigmund Salmingers Schriften[2]), von Endtfelders früher vielgelesenen Traktaten, von Dencks Büchern, von Francks, Schwenkfelds und Crautwalds Werken war zum Theil seit achtzig, zum Theil seit fünfzig Jahren nicht ein einziger Neudruck erschienen; jetzt dagegen fanden sich Herausgeber, Drucker und vor allem so zahlreiche Käufer, daß selten eine einzige Auflage genügte, und nicht allein in deutscher, sondern auch in holländischer und englischer Sprache wurden diese Traktate jetzt verbreitet.[3]) Und ähnlich ging es allen ehedem zurückgedrängten Männern: Agrippa, Paracelsus, Lautensack, Castellio, Curio und Andere wurden aus der Vergessenheit hervorgezogen, und so geschah es, daß die Gedanken, welche seit

1) S. das Nähere bei Fr. Pfeiffer, Theologia deutsch. 3. Auflage. Gütersloh 1875. S. XII ff. — Dazu vgl. Keller, Die Reformation S. 471 ff.

2) Salminger, Sigm. Auß was Grund die Lieb entspringt ꝛc. Frankfurt a/M., Egenolph Emmel 1619. (Zusammen mit einigen Schriften Val. Weigels.) Ein Exemplar in meiner Bibliothek.

3) Auch anonyme täuferische Traktate wurden damals von Neuem gedruckt und zahlreich verbreitet. Die Schrift: „Ein schön Gebetbüchlein, welches die Einfeltigen unterrichtet“ hat dadurch, daß Joh. Arndt dieselbe in seine Vier Bücher vom wahren Christenthum (Lib. II, Cap. 34) wörtlich aufgenommen hat, eine außerordentliche Verbreitung erlangt. Nach Heinr. Kurz, Joh. Fischarts Sämmtliche Dichtungen 1866 Bd. II p. XLVII ist das früher dem Fischart zugeschriebene höchst bedeutende Gedicht „Die Gelehrten die Verkehrten“ im J. 1584 von F. nur neu herausgegeben worden. In Wahrheit ist es zwischen 1526—1530 in den Kreisen der Täufer entstanden.

1535 nach ſchweren Kämpfen vernichtet zu ſein ſchienen, ſeit 1618 ſich verjüngt aus dem Grabe erhoben, um von da an niemals wieder zu verſchwinden.

Es iſt merkwürdig, daß diejenigen Männer, welche zu Anfang des 17. Jahrhunderts dieſe Erneuerung vollzogen, ſchon von den Zeitgenoſſen als die Vertreter einer beſtimmten Partei betrachtet und unter dem Namen der Weigelianer oder Roſenkreuzer zuſammengefaßt zu werden pflegten.

Ich laſſe die Geſchichte dieſes neuen Sekten-Namens auf ſich beruhen. In dem Umſtand aber, daß ſeit 1618 ſowohl Schriften des Staupitz, wie Dencks, Schwenkfelds und Agrippas von den ſogenannten Roſenkreuzern verbreitet wurden, kommt die wichtige Thatſache zum Ausdruck, daß die inneren Gegenſätze, welche im ſechzehnten Jahrhundert innerhalb der altevangeliſchen Gemeinden ſich herausgebildet hatten, im Lauf der Zeit gemildert worden waren. Was das 17. Jahrhundert nach dieſer Richtung hin begonnen hatte, das fand im 18. ſeine Fortſetzung. Ein erheblicher Theil der Ideen, für welche im 16. Jahrh. anſcheinend hoffnungslos gekämpft worden war — man denke nur an die Idee der Gewiſſensfreiheit und an das Freiwilligkeitsprincip —, brach ſich mächtiger und mächtiger Bahn. Zwar wurden die Parteien, welche unter neuen Formen und Namen die älteren Beſtrebungen fortſetzten, von den Gegnern nach wie vor als Sekten bezeichnet und neue Sekten-Namen (z. B. Freigeiſter, Pietiſten, Rationaliſten) kamen in Umlauf, aber die alten Forderungen fanden in der Geſtalt und in dem Umfang, in welchem ſie damals formulirt waren, eine ſo glänzende Reihe von Vorkämpfern, daß es gelang, ihnen im bürgerlichen und religiöſen Leben eine ſtarke Stellung zu erkämpfen.

# Beilagen.

## 1.

## Joh. v. Staupitz an G. Spalatin.

**Salzburg 1518 Sept. 7.[1])**

Salutem et gratiam Domini nostri Jesu Christi. Qnod de Martino Luthero nostro scribis, amice integerrime, in se quidem durum, tuo dulcescit eloquio, quippe qui amorem spiras, terrendo roboras. Non fallit, qui se tertium promisit, consentientibus pie duobus in unnm.

Cum igitur tuam excellentiam amore fervere mente pertracto, et quam sis solicitus, ut id ipsum persuadeas aliis, unam nec minimam abegisti desperandi occasionem. Non enim possunt consentanea non exandiri pia vota. E coelo quoqne vox Spiritus sancti illuminat pariter et confortat. Si videris calumnias egenorum et violenta iudicia, et snbverti iusticiam in Provincia, non mireris (inquit) super hoc negotio, qui excelso excelsior est alins, et snper hos qnoqne eminentiores sunt alii, et insnper universae terrae Rex imperat servienti. Qnaerenda sunt remedia iuris, imploranda suffragia Sanctorum et bonorum hominum, magis pro veritatis, quam vitae conservatione, et dum neutrum adesse cernitur, serviendum est imperanti Regi universae terrae, patiendum, moriendum pro veritate, qnemadmodum veritati potius, quam nobis vivendum. Tu igitur, condiscipule Christi, sectator evangelicae veritatis, ora mecum, quatenus Dominus noster, Jesus Christus, se ipso nobis luceat, qui Lux est mundi, veritas, via et vita credentinm, tribuatque se humilem humiliter quaerere, sobrie sapere, sed inventum constantissime intre-

---

1) Hier nach dem Abdruck bei W. Grimm, De Joanne Staupitio etc. in der Ztschr. f. d. hist. Theol. 1827, Heft 2 S. 119 wiederholt, weil der Brief trotz dieses Abdrucks fast unbeachtet geblieben ist.

pideque praedicare. Post digneris Illustriss. Principem, Dominum tuum et meum, hortari, ne deficiat ob fraudem illorum, qui serpentina lingua moliuntur veritatem subvertere, sed neque rugitum Leonis expavescat. Scriptum est de isto, cui veritas Dei scutum est: Angelis suis mandavit de te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum; super Aspidem et Basiliscum ambulabis, et conculcabis Leonem et Draconem. Abstineat serenissima Dominatio sua a suis, Luthero, Staupicio, sed et ab ordine; veritatis manutentioni duntaxat intendat, ut veritas in lucem veniat, fugatis tenebris satagat, modo securus sit locus, ubi absque metu, cadente in virum constantem, libere loqui possit. Ego novi, quantum saeviat Babylonica, ne dixerim Romana, pestis in eos, qui abusibus vendentium Christum contradicunt. Vidi enim Concionatorem verissima docentem de Pulpito violenter rapi, et licet in maxima Festivitate coram omni populo per cordas trahi carcerique mancipari. Sunt, qui crudeliora conspexerunt. Hucusque non video, vel tua solicitatione vel Illustrissimi Principis patrocinio defuisse quicquam. Age, obsecro, perseveret celsitudo sua in eadem sententia, intuitu summae et aeternae veritatis, pro quo tibi maiora debentur, quam nos sumus duo quidem, Martinus et ego, sed tecum unum in Christo in aeternum benedicto. Vale.

Ex Monasterio 7. Septembris MDXVIII.

Deditissimus tuae excellentiae
Frater Johannes de Staupitz.

## 2.

## Johann Denck an Veit Bild.

Domino Vito J. Dengkius Εὐπραττεῖν.

Musa tuam mea, Vite, cupit cognoscere musam
Atque ego te multum visere, Vite, velim:
Impera[1]), si nigro fas est audire cucullo
Tectum, qui nulla religione nitet.
Sed scio, te Christi saltem me fonte renatum haud
Spernere, cujusvis ordinis inde siem.

1) Undeutlich; ob Tempera?

Domino et fratri Vito

Εἴ τινά σοι ἐν ἐμοί πλὴν τὸν βαπτισμὸν ἀρέσκει
Νήπια πάντα, ὅλος νήπιός εἰμι ἐγώ.

Idem latine.

Non nisi stulta mei tibi post baptisma placere
Possnnt; nam totus (credito) stultus ego.

Dengkius (si vis) tuus.[1])

## 3.

## Veit Bild an Joh. Denck.

F. Vitus J. Dengkio εὐπραξίαν. Ex tempore.

Musa, gravi tribuit[2]) quam morbo tempore dormit[3])
Mnlto, languescens relligionis iners.
Accessus tibi pandetnr, quo visere possis
Me simul alloquiis exhilarare tuis:
Te mihi commendat non solum pnenmatis unda
Quum placeant graecum carminaque εὐλόγιον.

Vale εὐδαίμονος. Sis salvus.

## 4.

## Joh. Denck an Veit Bild.

Stotzingen 1520 März 21.

Fratri suo Vito B. Joannes Dengkius Salutem.

Postquam nos dux ille Concordiae Christus in mutuam traxit amiciciam Augustam fere nunquam non desideravi, subinde tuam mente volvens imaginem. Sed quid hoc usque adeo in te est,

1) Diese und die folgenden Verse und Briefe stammen aus der Hdschr. Bildii Consc. Part. III. im bischöflichen Archiv zu Augsburg. Ich verdanke dieselben der Güte des Herrn L. Schönchen in München. Die drei ersten Epigramme sind, der Reihenfolge im Codex nach, in den Februar 1520 zu setzen. Danach muß Denck schon früher und zwar zu einer Zeit, wo er noch „puer" war, mit Bild in Beziehung gestanden haben.

2) Undeutlich (docuit ?).

3) scil. deus (?).

quod me tanto tui desiderio afficit? Illa germana simplicitas, qua tu jam senior me puerum adhuc accersire literis atque his non vulgaribus, sed carmine conscriptis videre et colloqui dignatus es. Atqui hoc non contentus eciam amare cepisti, nec etiam nunc desistis.

Nihil horum adulanter dictum existimes velim. Praeterea, quod scribam nihil habeo, quam quod non sane libenter ago Stotzinge. Intelligis quid velim. Tu me fratribus tuis et abbati commenda, si poteris, et eosdem salvere meo nomine jube. Vale et rescribe. Stotzingae, 12 Calend. Aprilis anno etc. MDXX.

Hasce literas, quas tibi Georgius Planckmuller commendavit, ad Adelmanum deferre cura, eique me iterum atque iterum commenda.

## 5.

## Veit Bild an Joh. Denck.

Augsburg 1520 April 20.

F. Vitus Joanni Dengkio salutem.

Epistolia tua, mi Joannes, 18. me Kalendas Majas accepisse illicoque D. B. Adelmanno cum tui recommendatione eidem pretitulatum misisse ambosque varia super statu tuo tractasse parumque abfuisse, quin jam jam ad nos literis advocatus fuisses, scias. Mitto igitur schedulam, quam ultimo ab eo accepi te exhortando, ut mentem tuam nobis desuper insinuare velis. Vale et me, ut cepisti, ama. Ex coenobio nostro Augustano sanctorum Uldarici et Aphrae. 12. Kl. Majas anni seculi currentis 20.

F. Vitus Bild, ibidem coenobita.

Plura scripsissem, nisi variis obrutus occupationibus fuissem.

Amicissimo suo Joanni Dengkio, Stotzingae agenti, dentur litterae.

## 6.

## Joh. Denck an Veit Bild.

Stotzingen 1520 Mai 25.

Fratri suo Vito Bild salutem. Bene facis, mi Vite, qui absentem me ita amas, ut non possim non sentire aeque ac si

praesens essem. Conditio igitur, de qua scribit Adelmannus, optime placet. Utinam fieri possit, ut ad penthecosten (Mai 27.) ad vos veniam, ex hac miserrima studiosorum captivitate liberatus. Bernhardum autem Adelmannum non possum non integerrimum virum judicare, qui mihi vix tribus et his simplicissimis verbis operam suam pollicitus ita prestitit, ut neque qui maximo verborum pollicentur apparatu. Ex quo mihi verum apparet Graecorum proverbium ἁπλοῦν εἶναι τὸν τῆς ἀληθείας λόγον, simplicem esse veritatis oracionem. Tu, mi Vite, interim cum fratribus tuis, imo nostris et abbate vale. Stotzingae octavo Cal. Junii anno post restitutam salutem MDXX.

Joannes Dengkius ὁ ἀεὶ σός.

Fratri suo charissimo Vito Bild Acropolitano, Auguste apud divum Hulderichum Benedictino, fratri suo.

---

## VII.

### Willibald Pirckheimer an Joh. Oecolampad.

Nürnberg 1524 Jan. 23.[1])

Tod Adelmanns. Sendung von Büchern an Cratander durch Denck. Mathematiſche Studien.

S. Quod tu me, mi Oecolampadi, confirmaveris, admodum gaudeo ac opto, ut magnanimiter ac constanter omnia adversa feras. Quid enim aemulis tuis gratius facere posses, quam hinc inde vagari ac nullibi consistere; proinde, si vitia ac hominum ingratitudinem fugere quaeris, non solum de civitate in civitatem, sed etiam e vita migrare necesse erit. Noli igitur, quaeso, malorum de te rumorem confirmare, seu inconstantiae argui, sed perdura et in fine praevalebis. Ceterum quid tibi, mi Johannes, de obitu communis amici Bernhardi Adelmanni scribam? nisi quod adeo ob illum sum affectus, ut, si etiam vellem, haud quaquam explicare possem. Proh miseram vitam nostram et curas inanes. Praecessit nos, utinam sequamur, quemadmodum Christianos decet. Interim ipse cum piis vivat. Librarius quidam Lipsiensis libellos quosdam ad me

1) Der Brief wird hier nach J. J. Herzog, Joh. Oecolampad. Baſel 1843 II, 268 ſeiner Wichtigkeit wegen wiederholt.

misit ac rogavit, ut illos Cratandro nostro consignari curarem, quod per Denckium feci. Nactus sum libellos quosdam Joannis de Regiomonte nunquam antea impressos, inter quos est liber triangulorum, item defensio Theonis contra Trapezuntium; si aliquis apud vos esset, qui imprimere vellet, illi copiam facerem, sed necesse esset, ut corrector Mathematicis institutus esset disciplinis. Verti et ego hac aestate Ptolomaei Geographiam, quam impressoribus quoque dabo, una cum annotationibus ejusdem Joannis de Regiomonte. Scriberem tibi de conventu nostro, si quid scribendum esset, sed nihil hucusque actum est. Jam principes se ad hastarum accingunt ludum. Concionatores nostri in quinque locis libere Evangelium praedicant. Unde Nurembergenses a quibusdam haeretici appellantur, ab aliis vero laudantur. Faber vero ille Constantiensis se omnes vicisse gloriatur, quamvis cum nullo, saltem extra pocula, congressus sit.

Tu bene vale, mi Joannes, et omnes mundi rumores unius censeas assis. Quod et ego facio. Nurembergae etc. Tuus

B. Pirckheimer.

---

## 8.

## Johann Dencks Bekenntniß.

1525 Januar.[1])

### Erſtes Bekenntniß.

Ich Johann Dengk bekenn, das ich in der wahrhayt befinde, fül und ſpür, das ich angeborner Weyß ein armutſeliger Menſch bin, nemlich der aller Kranckheyt leybs und der ſeelen unterworfen iſt.

Spür aber doch darneben auch ettwas in mir, das mir meinem angebornen muttwillen kreftig widerſtand thut und zaygt mir

---

1) Aus dem eigenhändigen Manuſcript Dencks im Kreis-Archiv zu Nürnberg. Obwohl ich den von mir beabſichtigten Abdruck angekündigt hatte, iſt daſſelbe inzwiſchen in den Kirchengeſchichtlichen Studien. Leipzig 1888 S. 231 ff. von Kolde veröffentlicht worden. Ich halte die Wiederholung an dieſer Stelle unter Bezugnahme auf Kap. 8 nicht für überflüſſig. Daſſelbe gilt von dem unter Nr. 9. folgenden Gutachten.

an ain leben oder ſeligkait, dahin es mein ſeel ſo unmüglich gedunckt zu kommen als es meinen leyb unmüglich gedunckt in den ſichtigen Himel zu ſteygen.

Man ſagt, durch den Glauben kumme man zu dem leben. Laß ich ſein; wer gibt mir aber den glauben? Iſt er mir angeborn, ſo mußt ich das leben von angeborner weyß haben, das iſt nit.

Ich hab von kindheyt auf von meinen eltern den glauben gelernet, im mund umbgezogen, darnach auch menſchliche bucher geleſen und noch viel mehr mich eins glaubens gerumbt, aber in der warhayt das gegentayl, ſo mir von natur angeborn iſt, nye recht betracht, wie woll es mir zu vil malen fürgeworffen iſt.

Diſen falſchen glauben ſtraft gewiß vorgemelte angeborne armutſeligkayt. Dann ich ſihe in den wahrhaytt, das alle dieweyl diſe angeborne kranckhayt oder armutſeligkayt nicht im grund abnymbt, ye mer ich mich butz und mutz, ye mer ſy von nötten zunymbt.

Gleich wie ain böſer baum von art nit gut, ſonder nur noch erger wirt, man zügel und wart ime wie man wöll, wann man im nit zu der wurtzel ſihet und die überweltigt.

Wer gern gelt hett und doch kains hat, der ſpreche gern, er hett tauſent Gulden, wenn es war were. Weyl ers aber nit hatt, ſo mag er entweders nit alſo ſagen, oder aber ſagt ers, ſo betreugt er die leut höchlich, ſich ſelber aber am höhiſten.

Ich wollt gern, das ich glauben, das iſt leben, hette. Aber dieweyl ſichs nit gründlich in mir erfindet mag ich weder mich noch ander leut betriegen.

Ja, wann ich heut ſaget, ich glaube, ſo möcht ich mich morgen doch ſelbs lüg ſtrafen, aber nit ich, ſonder die warhayt, ſo ich in mir zum teyl enpfinde.

Diſes wayß ich bey mir gewiß, das es die warhayt iſt, darumb will ich im, ob gott will, zuhören, was es mir ſagen wölle und wer es mir nemen will, dem will ich nit geſtatten.

Und wo ich das in aym geſchöpff hohe oder nider befind, will ich aber hören; warzu es mich weyßet, will ich gehn nach ſeinem willen, warvon mich es jagt, will ich fliehen.

So viel ich mich der Schrift auß meinem vermögen underwind verſtehe ich nichts. Soviel mich aber das treibt, ſo viel begreiff ich auch, nicht auß verdienſt, ſonder auß gnaden.

Von natur kann ich ye der ſchrifft nit glauben. Aber das in mir, nit das mein (ſag ich), ſonder das mich treybt on allen

meinen willen und zuthun, das treybt mich, die schrifft zu lesen umb Zeugknuß willen.

Also lise ich sye und finde zum tayl Zeugknuß, die do krefftig mithallen, das eben das, das mich also treybt seye Christus, dem die schrifft zeugknuß gibt, er seye der son des allerhöhisten.

Den glauben thar ich nit sagen, das ich in habe auß angezaigter ursach, wie wol ich sihe, daß mein unglaub vor im nit besteen kan. Darumb

So sprich ich, wolan in Gottes allmechtigen namen, den ich auß dem grund meines hertzen fürcht, Herr, ich glaube, hilf meinem Glauben.

Also halt ich die Schrift mit Petro für ein Lucern, die do leuchtet im finstern. Die finsternuß meins unglaubens ist von natur tief in der warheyt. Die Schrift, die Lucern, die scheint in der finsternuß, aber sy vermag von yhr selbs nit (wie sy mit menschen henden geschriben, mit menschen mund gesprochen, mit menschen augen gesehen und mit menschen oren gehört wirt) die finsternuß ganz hinweg nemen, Sondern wenn der tag, das unendlich liecht anbricht, wenn der morgenstern der glaube, wie ain senfkorn, der do gegenwertig anzaygt die Sonne der gerechtigkayt, Christum, in unserm Herzen auffgehet, wie auch die schrifft von Jacob dem Altvatter bezeugt, denn erst, so ist die Finsternuß des unglaubens uberwunden. Das ist in mir noch nit.

Dieweyl solche finsternuß in mir ist, so ists unmüglich, das ich die schrifft allenthalben verstehn künde. So ich sy dann nit verstehe, wie sollt ich dann den glauben daraus erschöpfen? Das hiesse glauben von im selbs uberkommen, so ich in neme ehe das er mir von gott eröffnet wurde.

Ja, wer der offenbarung von gott nit erwarten will, sondern underwindet sich des wercks, das allein dem geyst Gottes und Christi zugehört, der macht gewiß auß dem geheymnuß gottes in der schrifft verfasset einen wüsten greuel vor gott und zeuhet die gnad unsers gottes auff die gaylhayt, wie angezeygt in der Epistel Judae und 2. Petr. 2.

Dannen her sind vor zeytten alsobald nach der apostel absterben so vil zertrennung oder secten kommen, die sich alle mit schrift übel verstanden gewapnet haben. Warumb ubel verstanden? da sind sy nach aigner vermessenheyt hereyn gefaren, haben selbs ainen falschen glauben genomen, ehe sy einen rechten von gott begert haben.

Darumb sagt Petrus weyter, das die geschrifft nicht eygner

außlegung ſey, ſondern dem heyligen geyſt gehört es zu außzulegen, der ſy auch am erſten gegeben hat.

Diſer außlegung des geyſts muß ein yeglicher zuvor bey ym ſelbs gewiß ſein, wo nit, ſo iſts falſch und nichts, was falſch und nichts iſt, kan man mit anderm gezeugknuß der ſchrift widerlegen.

Das iſt mein thun, darmit ich umbgehe frey gott zu lieb und ehren und niemand zu layd oder ſchanden denn was in der warheyt nichts iſt.

Darauß zum tayl wol vernomen wirt, was ich von der ſchrifft, ſünde, gerechtigkayt gottes, geſetz und Evangeli halt. Doch das ich mich kürtzlich erklere, ſprich ich von den letzten vieren alſo.

Allain unglaub iſt ſünd, die zerbricht die gerechtigkait gottes durchs geſetz; alſo bald das geſetz ſein ampt verbracht hatt, komet das Evangelium an die ſtatt, durch das gehör des Evangelis komet glaub, glaub hatt kein ſünd, wo kain ſünd iſt, do wonet die gerechtigkayt gottes.

Alſo iſt gerechtigkayt gottes gott ſelb, ſünd iſt, was ſich wider gott erhebt, das iſt in der warhayt nichts.

Die gerechtigkayt würkt durch das wort, das von Anfang war und wirt darumb in zway getaylet, geſetz und Evangeli von zwayer ambt wegen, ſo do Chriſtus, ein könig der gerechtigkayt, ubet, nemlich zu tödten die unglaubigen und lebendig zu machen die glaubigen.

Nun ſind alle glaubige einmal unglaubig geweſen. Darum ſind ſy gläubig worden, ſo haben ſy müſſen zuvor ſterben, alſo das ſy darnach nit mer ynen ſelbs lebten, wie do leben unglaubige, ſonder gott durch Chriſtum, das ſy ja yhren wandel nit mer auff erdtrich füreten, ſonder im Himel, wie Paulus ſagt.

Diß bezeuget auch David, do er ſagt, der Herre furet hinab in die Helle und wider herauff.

Diß alles glaub ich (der Herre brech meinen unglauben) für war, gewarte nun, wer es vernainen und umbſtoßen wölle. Bin darauf urbietig auch vom tauff und abentmal, ſo vil ich glaube zu verzaichnen. Jetzt iſt mirs zu kurtz. Der Herr ſey mit uns. Amen.

## Zweites Bekenntniß.

### Vone dem Touffe.

Ich Johann Dengk bekenn weytter, das ich in der Warhayt begreyff, ſo ferre ſy mich begriffen hatt, das alle ding, ſo von

natur unrain ſind, je mehr man ſy waſchet, ye minder man mit in außrichten kan.

Dann wer wollt ſich doch underſtehn, dem ziggel die röte, dem kol die ſchwertze abzuwaſchen, dieweyl ſy im grund nicht anders ſind? Es were ye vergebene arbayt, weyl die natur nit im Grund erwaicht und gewunnen wirt.

Alſo auch der menſch, der von natur an leib und ſeel unrain iſt, wirt von außen vergeblich gewaſchen, wo nicht von innen angefangen, erwaicht und gewunnen wirt.

Das allmechtig wort gottes vermag allain herabzukommen und einzudringen in den harten abgrundt der unraynigkayt des menſchen, gleych wie ain dürres erdtrich von eim guten regen aufgelehnet wirt.

Wo diß geſchihet, do erhebt ſich krieg im menſchen, ehe ſich die natur gibt und verzweyfelung alſo das er wenet, er müſſe undergehn an leyb und ſeel, er möge das angefangen werk gottes nicht erleyden.

Gleich wie man wehnen will, wann ein großes geweſſer kompt, die erden müge nit beſtehn, ſonder müſſe verſchwembt werden.

In ſolcher verzweyfelung ſagt auch David, Herr gott hilff mir, denn das geweſſer iſt mir biß auff mein ſeel gangen.

Solche verzweyfelung iſt ye groß ye klain, wehret aber alſo lang der außerwölet in diſem leib iſt; und das werck Chriſti fangt ſich hie[1]) an.

Drumb hatt nit allain Johannes der teuffer, ſonder auch die apoſtel Chriſti im Waſſer getaufft; urſach, was dem Waſſer nit beſteht, kan das Feur noch wol weniger leyden, das die tauffe Chriſti iſt im geyſt und ain vollendung ſeines Wercks.

Diß Waſſer oder Tauffe machet ſelig 1. Petri 3, nicht das es den unflat des fleiſchs weg thu, ſundern von des bunds wegen eins guten gewiſſens mit gott.

Diſer bund iſts, wer ſich tauffen leßt, daß ers thu auf den todt Chriſti, das, wie er geſtorben iſt auch diſer ſterbe dem Adam, wie Chriſtus auferſtanden iſt auch diſer in einem newen leben wandel Chriſto, wie zun Römern am 6.

Wo diſer Bund iſt, do kommet der geyſt Chriſti auch hin und er zündet an das Feur der Liebe, das verzehret vollend, was

1) Dies „hie“ iſt ausgeſtrichen und dafür „darmit“ an den Rand geſetzt von Dencks Hand.

noch gebrechens übrig ist und vollendet das Werck Christi. Darnach ist der Sabbath die ewig Rue in Gott, do schweygen alle Zungen von zu reden.

Wo eusserliche Tauff in gemeltem Bunde geschihet ist sy gut, wo nit, dienet sy niendert zu auß angezeigter Ursach.

Eusserliche Tauff ist nicht genöttigt zur seligkayt, also spricht Paulus, er seye nit gesandt zu tauffen, nemlich als unnottig, sondern das Evangelium zu predigen als nöttig.

Innerliche Tauff aber, darvon oben gesagt, ist nöttig. Also steht geschriben: wer glaubt und teufft wirt, wirt selig.

### Vom abentmal Christi.

Ich Johann Dengk bekenn abermal wie vormals, das ich befinde, das ich von natur an leib und seel ungesund, vergifft und siebrig bin in der warhayt und alles, das ich in dem ungesund vergifft und sieber an leib und seel isse, vertreybt mir die kranckheit nit, sonder mehret sy nur.

Ich befind auch, das das, so mich treybet und gürtet, nit wie ich will, sonder wie es will radt und sagt mir wie ain getrewer Artzet, dieweyl das vergifft im Geblut stecke, möge dem sieber nit ehe geholffen werden das geblüt werd dann gestillet und getempft.

Und disses möge geschehen durch zwen weg durch unessigkayt und aderlassen. Unessigkayt ist das man sich nit stercke von innen mit unzeyttiger speyß, das ist mit falschem trost; aderlassen ist das man auch eusserlichen leyden still stehe nach Ratt des artztes.

Diß ist das werck Christi zur absterbung des Adams. Nun — wiewol das nit auß wirt, so lang ich leb in dem leyb, wirt es aber doch in dem leyb angefangen, zum tayl auch erlitten umb des Bunds willen mit gott, so ich meinen willen in gottes willen durch Christum den Mittler setze, wie oben gesagt vom tauff.

Wer also gesinnet ist und isset das lebendig unsichtig brott, der wirt ymer gesterckt und bekrefftiget im rechten leben.

Wer also gesinnet ist und trinckt aus dem unsichtigen kelch den unsichtigen wein, den gott von anbegin gemischt hatt durch seinen son durch das wort, der wirt trincken und verwayst sich nit mehr umb sich selb, sonder wirt durch die liebe gottes gantz vergottet und gott in im vermensicht.

Das hayssет den leyb Christi geessen und das blut Christi getruncken. Jo. 6.

Ja, wer also gesinnet ist, als offt er das thut, davon der

Herr ſagt, das iſt, als offt er von dem brott iſſet und auß dem kelch trinckt, ſoll er den todt des Herrn gedencken und verkündigen.

Wer nun alſo auch leiblich iſſet und trinckt, dem iſts geſund und Hayl des leybs in der warhayt, darumb das der leyb ſich dem geyſt underworffen hatt und dienet auch in der warhayt.

Iſts nun geſund und Hayl ſo kann es auch nicht anders ſein dann das wort gottes, ſo do Paulus offt die geſunden lere nennet. Dieweyl es aber unſichtbar in dem ſichtbaren brott iſt und doch nicht anders dann das brott, ſo iſts eben das unſichtbar wort in dem ſichtbaren leyb, der empfangen iſt vom heyligen geyſt, geboren auß Maria der Junckfrauen.

Eſſen und trincken mag keins ons ander ſein mit rechtem nutz; Eſſen on trincken verſtopt nnd mag nicht gedeyen, das will Paulus, do er ſagt, wenn ich glauben hette, das ich berg mit verſetzet und hett nit liebe, ſo wer es doch nichts.

Trincken on eſſen erwaycht und macht ſuchtbar. Lieb on glauben betreugt ſich in dem, ſo ſy wehnet, ſy liebs alles umb gottes willen. Es leſſet ſich wol ein weyl alſo anſehen, aber es beſteht doch in der Warhayt nit. Denn blötzling bricht es auff, das man ſihet, das nur das von ym geliebet wirt, das er zuvor liebet, ob es ſchon böß iſt und das gehaſſet, das ime die warhayt ſagt, ob es ſchon gut iſt.

Eſſen und trincken baybe zuſammen ſind nutz. Eſſen tröſtet und ſterckt, trincken erzindet in der lieb und vollendet das, darumb Chriſtus kummen iſt, das iſt die abwaſchung der ſünd, das iſt geſchehen im blutvergießen Chriſti.

Wie nun von dem ſichtigen brott oben geſagt iſt mag auch von dem kelch hie geſagt werden.

On diß euſſerlich brott kan man leben durch die krafft gottes, wo es ſein breyß erfoddert, wie Moſe auff dem berg Sinai und Chriſtus in der wuſten. On das innerlich kan niemand leben. Denn auß dem glauben lebt der gerecht. Wer nit glaubt, der lebt nit.

Diß alles bekenn ich von grund meines Hertzen vor dem angeſicht des unſichtbaren gottes, dem ich mich auff dieſe bekantnuß auffs allertiefeſt underwirff, nicht ich ſollt ich ſagen, ſonder er ſelb underwirfft mich ym ſelbs nit im allain, ſonder aller Creature in im. Doch

Beſchwöre ich alle creaturen und Ewer Weyßhayt, die in der Hand gottes ſteht durch den namen des Erſchröcklichen und großen gottes wöllen mich und meine gefangne brüder, die ich in der

Warhayt liebe, nicht nach dem ſchein, ſonder nach der warhayt richten, wie auch der Herre richten wirt, wann er kommen wirt in ſeiner herlichayt am tage der offenbarung aller heimlicheyten. Amen. Amen.

## 9.

## Gutachten der Prediger zu Nürnberg auf Dencks Glaubens-Artikel.[1])

1525 Januar 11.

Furſichtig erber weiſen gonſtig liebe Herrn. Nachdem eur E. W. in vergangnen tagen etliche umb Irthumb ires Glaubens willen, die ſie unfurſichtigklich und ergerlich vor andern Leuten bekennet und ausgepraitet ſolten haben, gefordert und dieſelben ſambt andern in ſolchen iren Mitverwanten in Gegenwertigkeit unſer der Prediger verhoren haben wollen iſt unter Andern Johann Denck, Schulmeiſter bei S. Sebold, dermaßen geſchickt geweſt, das mundlich mit ime zu handeln fur unnutzlich iſt angeſehen worden. Derhalben ime auf etliche Artikel ſchriftlich zu antworten bevohlen, das er auch gethan und wir es von Euerer E. W. entpfangen, hiemit kurtzlich wollen verantworten.

Zum Erſten antwort er nicht geſtracks auf die Artikel, ſo ime von Euren E. W. ſein zu verantworten aufgelegt, ſonder bemuet ſich ſeere, die Gedanken und Bedunken ſeiner Vernunft (dann die Schrift redet nicht ſo ſpitzig als er thut) hoch aufzumutzen und zu ferben, das man darbei woll ſpuret, daß in ein frembder und nicht der gaiſt Chriſti, der durch alle Propheten und Apoſtel viel einer andern Weis dann er geredt hat, darzu treybet. Alſo das es billich einem yeden rechten Chriſten umb der Urſach willen ſolt argwonig ſein; dann daß ſein Red nicht die Art ſei, die der heilig Gaiſt in der Schrift allenthalben furet, iſt ſo klar und offenbar, daß wir uns gentzlich verſehen, er ſelbs konns und werds nicht laugnen.

1) In dorso ſteht von gleichzeitiger Hand bemerkt: „Ratſchlag der Gaiſtlichen und Prediger auf Johann Dencken Schulmeiſters zu Sanct Sebold Antwort auf die förgehaltenen Artikel, darumb ihm dieſe Stat verſagt iſt".

Zum Andern. Obſchon ſeine Wort von im ſolcher Meinung und chriſtlichem Verſtand weren geſchrieben, daß man ſeinen Syn und Mainung mochte gedulden, wiſſen wir doch die Anſchläg und Argliſtigkeit des Satans, der durch dieſen Weg vermeint das Wort Gottes ſambt ſeinen Fruchten zu dempfen und zu verderben; dann ſo ain Tayl redet nach Art der heiligen Schrift wie der Heilig Gaiſt zu thun pflegt, der andere aber nach ſeinem aigen Bedunken, kanns nicht felen, ſie muſſen in Worten zwitrachtig werden und wortgezank anfahen, damit dann ein yeder Tail des Andern warhait (wenn ers gleich recht meint) widerfechte und verwerfe. Das were dann eben des Teufels Luſt, da wird die Liebe zertrennt und alle Frucht gehindert. Gleich wie der Babiloniſch Turn nicht mocht gebauet werden ſobald ſie in der Sprach zertailt wurden, alſo mogen auch wir mit dem heiligen Evangelio nichts ausrichten, wenn wir nicht ainer Art reden. Die muſſen wir aber vom heiligen Geiſt aus der Schrift lernen. Das wird hernach als klarer befunden werden.

Zum Dritten iſt im aufgelegt, was er von der heiligen Schrift halte anzuzeigen, das er dann mit kurzen Worten het mogen thun und alſo ſagen: Die heilig Schrift iſt onzweifelich war in dem Synn, den der heilig Gaiſt, der ſie geben, gemaint hat. Darzu zeuget ſie von Chriſto Joh. am funften und leeret uns Rom. am 15 alles was geſchrieben iſt, iſt uns zur Leere geſchrieben, auf daß wir durch Geduld und Troſt der Schrift Geduld haben ꝛc. und 2. ad Timoth. 3: Alle Schrift von Gott eingeben iſt nutz zur Leere, zur Straf, zur Beſſerung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit.

Aber ſolches thut er nicht, ſonder feret mit liſten herein und verwurft ſie als were ſie darum kain nutz, daß ſie nicht Jedermann verſtunde, ſo ſie doch verſtantlich genug iſt und uns nicht am Verſtand mangelt, ſonder am Gaiſt. Als, wer wollt nicht wiſſen und verſteen was Chriſtus ſagt, da er ſpricht: Liebet eure Feinde, Benedeyet, die euch maledeyen, thut woll den, die euch haſſen, bittet für die, ſo euch beleidigen und vervolgen auf daß ir Kinder ſeid eurs Vaters im Himel. Matth. am 5. Es felet uns aber am Gaiſt, das wir ſolchs zu thun weder Luſt noch Kraft haben. Dergleichen urtaile man alle ſchrift, ſie iſt verſtantlich genug, wann man zuvor die Sprach kann und die Hyſtorien waiß, darauf ſie ſich zeuchet, menſchliche Bosheit aber, die da findet, daß ſie weder Luſt noch Lieb hat zu dem, das die Schrift ſagt und lehret, dichtet ir ſelbſt ein andern Synn und

legt die Schrift anderſt aus dann der Gaiſt Gottes die Art der Sprach und ſein aigen Gewiſſen leiden mogen. Darumb iſt die Schrift nicht ſchuldig, ſondern menſchliche Bosheit. Derhalben bleibt die Schrift zum erſten ganz wahrhaftig zum Andern iſt ſie ein Werkzeug zu lehren, zu ſtrafen, zu beſſern, zu züchtigen, den Glauben aufzurichten, als Paulus ſagt Rom 10. Der Glaub kombt aus dem Predigen, das Predigen aber durch das Wort Gottes. Nun liegt aber nichts dran die Propheten oder Apoſtel haben mündlich oder ſchriftlich gepredigt, derhalben gilt die Schrift als viel als das Predigen und kombt der Glaub daraus und umb des Glaubens willen wirt der heilig Gaiſt geben, Joh. am 7. Darumb ſpricht Paulus 2. Corinth. 3, daß ſie Diener ſeien des neuen Teſtaments, nicht des Buchſtaben, ſondern des Gaiſtes, das iſt, daß die Gläubigen durch ihr Predigen und Schreiben den heiligen Gaiſt empfangen. Zum Dritten iſt die Schrift auch ein Gezeugnus von Chriſto Joh. am 5. Daß er (Denck) aber ſagt, Gott allain geb den Glauben und wann er ihn aus der Schrift het, ſo het er ihn von im ſelbs und nicht von Gott, das iſt ein Betrug und Liſt wie dieſe Propheten pflegen zu handeln. Es iſt woll wahr Gott giebt den Glauben, er giebt ihn aber durch Mittel des Gehörs wie droben gezaigt iſt. Das Gehör kommt aus Predigen oder Schreiben. Alſo bleibt Gott der Werkmeiſter und die Schrift oder Predig-Ambt der Werkzeug und als wenig ein Werkmeiſter on Werkzeug etwas vollenden kann als wenig will Gott den Glauben geben den, die ſein Schrift oder Predig verachten. Als der Herr Matth. am 10. ſagt: Wo euch Ymand nicht annemen wirt und eur Rede nicht horen, ſo geht heraus vom ſelben Haus oder Statt und ſchuttelt den Staub von euren Füßen, warlich ich ſag euch dem Land der Sodomer und Gomorrer wirt es treglicher ergeen am jungſten Gericht dane ſolcher Statt.

Diſer Denck aber und ſeine Geſellen wollen die Schrift weder wiſſen noch hören, denn allein um Zeugnuß willen, wie ſie es ſchriftlich und mundlich bekennen. Darumb der Denck auch lang ſagt, er befinde etwas in im, was ſeiner Bosheit Widerſtand thue, will ihm aber kain Namen geben, dann er beſorgt, er werd mit Schrift uberweiſet, daß er daſſelbig aus Horen oder Leſen empfangen hab. Bis zuletzt bekennet er, es ſei Chriſtus und laugnet doch darbei, er hab noch kein Glauben und dürfe ſich ſein nicht rümen, ſpricht doch, der Unglaub kann in im vor diſem (das er nicht nennen will) nicht beſteen. Daraus man woll ſicht wie vil es geſchlagen hat. Iſt Chriſtus in im, der im weret, in treibt,

gurt und laitet, ſo muß er je glauben, glaubt er aber nicht, ſo wirt je Chriſtus nichts mit im zu thun haben. Will er aber ſeinen Glauben keinen Glauben nennen bis er ganz vollkommen wird, das doch in dieſem Leben nicht geſchicht, ſo thut er wider Chriſtum und alle Schrift. Alſo ſicht man woll, daß es ein ganz frevenlicher Teufel iſt, der alſo wider Chriſtum ſein Wort und Werk leuget; iſt Chriſtus in ime, ſo muß er glauben, glaubt er nicht, ſo iſt Chriſtus nicht, der in treibt, ſunder der Teufel. Will er, man ſoll Glauben nicht Glauben heißen bis er vollkommen wirt, ſo iſt er wider Chriſtum, der es anders gehalten hat. Darumb ſicht man da alsbald, daß nicht ain guter Gaiſt in dieſen Leuten iſt, der durch ſolche Liſt vermaint die heilige gottliche Schrift, die ein Werkzeug iſt durch den Gott den Glauben in uns wurkt wider unter die Bank zu ſtoßen. Das wer ſein Luſt, dann ſo wir den Worten der Schrift nicht glauben, wirts Sodoma und Gomorra beſſer haben dann wir.

Zum vierten ſoll er anzaigen, was er von der Sünd halte und da zaigt er an, er halt allein den Unglauben für Sünde und das were woll recht, wann er es recht verſtund. Daß ers aber nicht recht verſteh wirt hernach offenbar werden.

Zum fünften ſoll er anzaigen, was er vom geſetz halte. Das hat er gethan mit diſen Worten: Allain Unglaub iſt Sund. Die zerbricht die Gerechtigkeit Gottes durch das Geſetz. Und das iſt der allergreulichſte Irthum, darin er nicht allain die alten Papiſten, ſondern auch die Juden übertrifft. Denn ſo die Sünde Unglaub iſt muß ſie der Glaube, ſo durch das Gehör des Evangeliums kumbt, hinwegnemen und nicht das Geſetz. Denn das Geſetz nymbt die Sünd nicht weg, ſonder zaigt ſie nur an und machts offenbar Rom. 3., wirkt nicht glauben, ſonder Zorn, Röm. am 4; Darumb iſts lauter und klar, daß das Geſetz die Sünde nicht bricht, ſondern nur aufweckt und ſtärker macht wie das bezeuget Paulus zum Röm. am 7 und ſpricht, die Sünde erkennt ich nicht on durchs Geſetz. Dann ich wüßt nicht von der Luſt, wann das Geſetz nicht ſaget: laß dich nicht gelüſten. Da nam aber die Sünd ein Urſach am Geſetz und erreget in mir allerlei Luſt. Dann on das Geſetz war die Sünd tod. Ich aber lebet etwan on Geſetz. Da aber das Geſetz kam ward die Sünd wider lebendig. Ich aber ſtarb und es befand ſich, daß das Geſetz mir zum tod raichet, das mir doch zum Leben geben war. Dann die Sünd nam ein Urſach am Gebot und betrog mich und todet mich durch daſſelbig Gebot.

Das Geſetz iſt je heilig und das Gebot heilig, recht und gut. Iſt dann das gut iſt mir ein Tod worden? das ſei ferne, aber die Sünd, auf daß ſie erſchine wie ſie Sünd iſt hat ſie mir durch das Gute den Tod gewürkt auf daß die Sünd wurde überauß ſündig durchs Gebot. Alſo bezeugt Paulus lauter und klar, daß die Sünd durchs Geſetz nicht zerbrochen, ſonder nur lebendig wirt und ſo ſtark, daß ſie uns ertodet wie er auch Cor. 5 bezeugt und die Kraft der Sünd iſt das Geſetz. Derhalben, wann das Geſetz die Sünde zerbräche, ſo dorſten wir Chriſtus nichts und alle die ſagen, das Geſetz zerbrech die Sünd, die verläugnen und verwerfen Chriſtum. Als das Paulus anzaigt Röm. 8 und ſpricht, das dem Geſetz unmöglich war (derhalben es auch durch das Fleiſch geſchwecht war) das thet Gott und ſandt ſeinen Sun in der geſtalt des ſündlichen Fleiſchs und verdambt die Sünd im Fleiſch durch Sünd auf daß die Gerechtigkeit, ſo Geſetz erfordert in uns erfüllt werd, alſo iſt Sünd verdammen und prechen und die Gerechtigkait an die Statt ſetzen ein Werck, das Gott durch Chriſtum ſeinen Sun allain hat ausgericht und iſt dem Geſetz unmoglich geweſt. Derhalben ſieht man aber, was Denck für ein Gaiſt hat, der ſolchs wider offenliche Schrift dem Geſetz zumißt, damit Chriſtus verlaugnet und verſtoßen würde.

Zum ſechſten ſoll er anzaigen, was er von der Gerechtigkeit halte, die vor Gott gilt und das hat er auch recht verantwort, da er ſpricht: Gerechtigkeit Gottes iſt Gott ſelbs, unrecht iſts aber, daß er der Gerechtigkeit Gottes nicht zulegt, daß ſie die Sünde vertreibe, ſondern will es dem Geſetz zuſchreiben, ſo es dem Glauben zugehört. Dan wer an Chriſtum gelaubet, der empfahet den heiligen Gaiſt, Joh. am 7. Der heilig Gaiſt erloſet uns von Sünden, Röm. 8, und nicht Moſe's Geſetz.

Zum ſibenden ſoll er anzaigen, was er vom Evangelio halt. Das hat er auch nicht gethan. Dann was ſolt er vom Evangelio ſagen, dieweil er vorhin alles das dem Evangelio zugehoret, dem Geſetz hat zugelegt. Wie woll er ſagt, wann das Geſetz ſein Ambt verbring, ſo komm das Evangelion. Wann das Geſetz die Sünd konnd brechen, warzu bedorft man des Evangelions? Die Warheit iſt den Leuten zu ſtarck, woltens gern widerfechten, konnens aber nicht; er bekennet, der Glaub komm aus dem Gehör, der Glaub hab kain Sünd; wo nun Glaub iſt, da iſt kain Sünd, ſo pricht auch der Glaub die Sünd und nicht das Geſetz. Iſt der Glaub aus dem Gehör, warumb ſprechen ſie, ſie konnen aus dem Predigen und Leſen kain Glauben ſchöpfen? Man ſollt ye billig hierin des Satans Mutwillen erkennen.

Zum achten ſoll er anzaigen, was er von der Tauff halt und er zaigt an vil von der innerlichen Tauf und macht die euſſerliche ganz unnutz, unangeſehen, daß ſie Chriſtus ſelbs eingeſetzt und zu halten bevohlen, desgleichen alle Apoſtel gethan haben. Daran er auch nicht wenig unrecht thut.

Dann die innerliche Tauff iſt das Abſterben des alten Adams, welchs Niemand erdulden noch erleyden kann, er ſei dann durchs Wort Gottes verſichert, daß daſſelbig Leiden und Abſterben des alten Adams ime zu gut aus Genaden und nicht aus Zorn von Gott geordnet ſey. Daſſelbig Wort und Zuſage finden wir bei der eußerlichen Tauf wie Paulus Röm. 6 anzaigt, durch die Tauf ſein wir eingeleybt in den Tod Chriſti, daß wir, wie er erſtanden iſt, auch wieder erſtehen ſollen. Darumb er zu den Epheſiern am 5. ſagt, Chriſtus hab ſich ſelbs fur ſain Gemain dargeben, auf daß er ſie heiliget und hat ſie gerainigt durchs Waſſerbad im Wort ꝛc. Darbei man woll ſicht, daß Gottes Wort allain reinigt, aber daſſelbig wird uns zugeſagt im Waſſerbad der Tauf. Darumb ſich kainer der Zuſagung darf annemen der nicht tauft iſt. Doch bleyb Gottes Werk ungefangen, der ainen, ſo der Tauf begehrt und nicht erlangen kann, wol ſelig machen und in ſeinem Bund erhalten kann.

Zum neunten ſolt er anzaigen, was er vom Sacrament des Altars halt. Das thut er mit viel Worten in der heiligen Schrift nicht gegrundt, ſonder aus ſeinem aigen Kopf erdicht. Darzu kann man nicht vernemen, was er meinet. Will er ſagen, es ſey allein Wein und Brod, warumb ſagt er dann, es ſei das unſichtbar Wort Gottes im Brod in dem ſichtbaren Leib, der aus Mana ſei geporn; will er aber ſagen, es ſei Fleiſch und Blut Chriſti, warumb ſpricht er dann, Gottes Wort ſei unſichtbar im Brod und es ſei doch nichts dann Brod.

Nun iſt es ye on Zweyfel Flaiſch und Blut Chriſti, dann obſchon die falſche Gloß ein Anſehen gewunnen, als hett Chriſtus geſagt, mein Leib iſt der Leib der für euch geben wirt, das doch ein recht Teufels Gedicht iſt, wie wollten wir den Evangeliſten Marcum entſchuldigen, der da ſpricht, er nam das Prodt, brachs und gabs in und ſprach, das iſt mein Leichnam und ſchweigt ſtill, der fur euch geben wurdt. Dabei man je ſicht, das er von dem das er in geben hat, ſpricht: Das iſt mein Leichnam und noch klarer Paulus Corinth. 10: Der Kelch der Benedeiung, welchen wir benedeien, iſt der nicht die Gemeinſchaft des Bluts Chriſti, das Brod, das wir brechen, iſt das nicht die Gemainſchaft des

Leibs Christi? Sehet an den Israel nach dem Fleisch, welche die Opfer essen, sein die nicht in der Gemeinschaft des Altars? Gleich wie nun Israel wahrlich von dem Opfer des Altars isset und ist in der Gemainschaft des Altars, also essen wir wahrlich von dem Opfer, das Christus geopfert hat, nemlich sein Flaisch und Blut und sein in der Gemeinschaft des Weins und Prots, welchs die Gemainschaft des Leibs und Bluts Christi ist. Darumb soll sich Denck noch hierin erkleeren, was er halt, ob ers fur lauter Wein und Brott oder fur Flaisch und Blut Christi halte.

Zum letzten sollten wir uns bemuhen, inen seiner Irthumb zu unterrichten und ein Pessers zu weysen. Er zaygt aber selbs genugsam an, das solchs bei im nicht wurd statt haben. Dann er lest sich in seinem Schreiben horen, er wiß, daß das sein die Warheit sei und wer im das nemen woll, dem woll ers nicht gestatten. So hat er auch ein Copei seiner Schrift unter die Gemain ausgeen lassen, welchs er pillich nicht gethan, wann er unterrichtung warten wolt. Dann so er sich irret und des unterricht wirt, wie will er das wider außreuten, das also unter die Gemain schriftlich, als sei es recht und unstraflich, ausgeprait ist worden. Dabei sicht man auch, wie es ein falsch ist, das sie stätts laugnen, sie reden mit Nymand, sy leeren Nymand, sie begern Nymand auf ir Seiten zu ziehen und doch das schriftlich und mundtlich nicht unterlassen.

Darumb Fursichtige E. W. gonstig liebe Herrn haben wir hierin auch nicht ime, sonder E. W. zu Unterrichtung geantwort. Sonst hett es mer Wort und Zeit bedorst, die doch als wir besorgen umbsonst und ganz verloren werden. Wollen aber doch nichts destominder, so das Euer E. W. fur gut ansehen, weiter mit ime handeln; hilst es, im Namen Gottes, hilst es nicht, so wirt alsdann Eure E. W. von Ambts und gottlicher Ordnung wegen gepurn, Einsehen zu thun, damit sie ir gifftig Irthumb (das sie doch nicht unterlassen) nicht weiter unter das Volck auspraitten.

E. W. willige

Die Prediger zu

Nurmberg.[1])

1) Die Unterschrift rührt von einer andern Hand her als das Aktenstück.

## 10.

## Nachruf Cratanders für Bentinus und Denck.

Baſel 1528 März 13.[1])

Michael Bentinus[2]), juvenis propter spectabilem morum elegantiam, qua praeditus fuit et raram linguarum et reconditarum literarum scientiam perpetua seculorum memoria dignissimus. Sed non tam ob haec, quam etiam ob strenuam sedulitatem et indefatigabilem operam, qua castigandis libris nostrae officinae perquam religiosissime praefuit: unde plnrimum nitoris autoribns a se reparatis et fructus lectoribus collatum esse indubitate affirmare ausim. Vehementer nobis dolet, eum nuper in hac Ciceronis castigatione, cnm jamjam supremam manum impositurus erat, pestilenti contagio exceptum, infectum atque adeo insperata morte amissum esse. Ex quo fieri nequit, quin peracerba mihi hominis tam necessarii facta mentio: ut qua vulnus, quod ex eo casu gravisssimum accepi, nondum ex vivo sanatum certo sensu refricari sentiam. At ego commissi facinoris et admissi dedecoris merito poenas dedero, si officia, qnibus meritornm merces et famae immortalitas comparari putatur adversus mortuum usurpare negligerem. Nimis verum est plebejum proverbium, quod nullum malum evenisset solum. Nam Bentinus meus commonefacit me non dissimilis jacturae[3]), quam

1) Der Nachruf findet ſich in der Vorrede zu M. Tnllii Ciceronis omnia, qnae in hnnc nsque diem exstare pntantur, opera etc. Basileae per Andr. Cratandrnm. An. MDXXVIII.

2) Bentinus ſtarb in der Woche vom 17. bis 23. Nov. 1527. Oecolampad ſchreibt nämlich an W. Farel, d. d. Baſel 1527 Nov. 25: Bentinus noster, peste correptns, superiore hebdomada ad Christum concessit. O Denm! quam snaviter obdormivit, nxore prius defnncta et puero qnoque. S. Herminjard, Correspondance etc. II, 60.

3) Erasmus ſchreibt am 1. März 1528 an Laz. Bayfius (Erasmi Epp. Ausg. v. 1703 Vol. III p. 1064 E.): Michael Bentinns praemissa nxore, uxoris matre et hospite quodam, adhaec et puero, qunm paucis diebus in solis aedibus versaretnr, eadem pestilentia sublatns est. Sequntus est illnm (scil. hospitem) protinus; is, qui in castigandi vices successerat. Hier iſt offenbar bei der Herausgabe der erasmiſchen Briefe, wie dies mehrfach der Fall geweſen iſt (vgl. Wolters, Conrad v. Heresbach S. 31 Anm. 2.) ein anſtößiger Name geſtrichen worden. Bentinus war der Nachfolger Dencks als Corrector bei Cratander. Daraus erhellt, wer der „hospes“, den Eras-

fecerunt tam literae, quam pubes Argentorati in duobus juvenibus, Joanne Chelio et Georgio Casselio eodem morbi genere[1]), eodem pene tempore[2]), eodem fato, magnopere concivium moerore defunctis, quos florentissimae illius urbis prudentissimus Senatus ludis litterariis, nuper a se pulcherrime et magnificentissime institutis magna spe adolescentiae probe formandae praefecerat. Erant enim singulariter et varie docti, eximie eruditi linguarum, periti sermonis Latini, casti, docendo fideles, tradendo exquisiti et faciles, usu exercitati, diligenter alacres, animis placidi, natura prompti et acuti, vita innocentes, conversatione et in coetu puerorum graves, fama integri, discipulis jucundi et chari et rursus illorum ipsi mire amantes, ut alia omittam, quae moderatoribus ornamento et pueris usui esse judicantur. Quibus omnibus, ut multis aliis, illos claruisse nemo est illic, qui ignoret: ex quo non insipienter in administrationem tam arduae provinciae electi fuerunt. O felicem pubem, si cui his praeceptoribus quam diutissime per improbitatem mortis uti licuisset. Quae quidem mors notabilis et ominosa in id genus hominibus, in quibus multae et honestae causae vivendi semper abundant, dum abrumpuntur, nunquam non immatura et praecipitata venit. Justa est querela, omnibus trita et communis, paucos qui frugi sunt, senectutis limen attingere. Hoc ideo subjunxi, quo ex commemoratione similis eventus, quasi me ipsum pio quodam solatio demulcens, mortem Bentini, qua graviter confusus fui et adhuc sum, humaniter ferre discam. — Basileae in aedibus nostris, III. Idus Martias An. MDXXVIII.

---

mus ebenſowenig wie Cratander im obigen Nachruf nennen mochte — er war ja „Wiedertäufer" — geweſen iſt. Vgl. den Brief Dencks an Oecolampad v. October 1527 bei Keller, Denck S. 251.

1) Bentinus und Denck ſtarben beide an der damals in Baſel graſſirenden Peſt.

2) Vgl. den Brief des Erasmus an Bayſius. Danach war Bentinus nur „einige Tage" allein in ſeinem Hauſe. Da Bentinus nun etwa am 20. Nov. ſtarb, ſo werden wir den Tod Dencks etwa auf den 15. Nov. 1527 anſetzen müſſen.

# Sach- und Namen-Register.

Namen wie Staupitz, Luther, Reformation u. s. w., welche in diesem Buche regelmäßig wiederkehren, sind in dies Register nicht aufgenommen.

## A.


Adamiten, als Sektenname der Hussiten 107. — Desgl. der Täufer 247.
Adelmann, Familie 382 f.
— Bernh. 208 f. 402 f.
Adiaphoristen, als Sektenname der Lutheraner 105.
Agricola, Rud. 25.
Agrippa, Corn. 386 ff. 394.
Ailly, Peter v. 53.
Akademie, zur Bezeichnung einer Sodalität (Bruderschaft) 374.
Albertus Magnus 319.
Alberus, E. 85.
Alchymisten 389.
Aleander, Hier. 123.
Alexander VI., Papst 8.
Altchristliche Gemeinden 87 ff. 92. 162. 252. 292. 294. 323. 332. 341. 344.
— Glaubenslehren und Einrichtungen 108. 281. 358.
— Schriften 27. 391.
— Studien 7. 18. 23.
— Zeiten 28. 118. 248. 307. 352. 390.
Altes Testament 101. 162. 166. 342.
Altevangelische Gemeinden, Begriff des Wortes 87. — Allg. Charakteristik ders. 81 ff. 272 f. 276 f. — Ursprung und Alter 110 f.
Amici dei = Magistri majores 329. — Vgl. Gottesfreunde, Apostel.
Amsdorfianer, als Sektenname der Lutheraner 105.
Amsterdam 265.
Amtsgewalt, Uebertragung derselben aus den vorreformatorischen in die nachreform. Gemeinden 264. — Verdunkelung des Begriffs 367. Vgl. Handauflegung.
Anabaptismus, Ursprung dess. 249. — Ursachen seines Rückgangs 367 ff.
Anabaptisten, zur Geschichte des Sektens-Namens 106. 247. — Vgl. Taufgesinnte, Täufer, Wiedertäufer.
Anemund de Coct 261 ff. 384 f.
Anfangende Menschen als erste Stufe christlicher Erkenntniß 64. 95. 213 ff. 277. 282. 329. 368.
Angrogne 245.
Anshelm, Val. 327.
Antitrinitarier 239. — Vgl. Unitarier.
Antwerpen 30. 51. 318. 375 f.
Apokalypse, Luthers Stellung zu ihr 147.
Apostel, wandernde, des 2. Jahrh. 102. — Desgl. unter den sogen. Waldensern des 13. Jahrh. 63. 106. 252. 298. — Desgl. unter den sog. Spiritualen im J. 1524. 263. — Desgl. unter den Täufern 332. — Desgl. unter den Quäkern und General Baptists im 17. Jahrh. 337. Tragen graue Kleidung 289. — Beten bloßfüßig 107. — Vgl. Wanderprediger.
Apostolische Brüder als Sekten-Name der Täufer 247.
— Gemeinde-Verfassung 102. 241. 332. 338. 368.

Apostolische Regel 260. 278. 288. 291. 294. 328 f. 331 ff. 369.
— Succession 87. 252. 263. — Vgl. Handauflegung.
— Täufer, als Partei der Taufgesinnten: 282 ff. 289 ff. 302. 306 ff. 328. 339. 359. 373.
Apostolisches Glaubensbekenntniß 99 f. 343 f.
Aquino, Th. v. 53. 77. 161.
Arena, Joh. de 114.
Arkandisciplin 88 f. S. Geheimlehren.
Arme, s. Apostel, Gottesfreunde ꝛc.
Arminianer 342. 392.
Armuth, Idee der, 105.
Arndt, Joh. 394.
Asbeck, Herrn v. 383.
Ascoli, Cecco 7.
Astronomie, Wissenschaft der 7. 25 f.
Auditores s. Socii.
Augsburg 12. 14. 52. 133. 207 f. 225. 238. 246. 313. 318. 321 ff. 332. 377. 401.
Aumüller, H. 1.
Aurifaber, 80.
Austerlitz 285.
Avignon 65. 386.

## B.

Baden in der Schweiz 242.
Baiern 45. 114.
Balan, P. 123.
Bamberg 104. 200. 388.
Bann s. Binde- und Löse-Gewalt.
Baptists, General 337.
Barclay, R. 338.
Barfüßer, neue, zur Bezeichnung der sog. Apostolischen Täufer 283. — Vgl. Nudi pedes.
Bartmänner, als Sektenname der Waldenser 107.
Basel 8. 12. 209 f. 238. 262. 321. 384.
Bauernkrieg 120. 239. 309 ff.
Bauhütte 26 f. 32. 318 ff. 376. Vgl. Steinmetzen.
Baukunst 319 f.
Baumeister s. Steinmetzwerkmeister.
Baumgartner, Gabr. 28.
Baumhauer, Seb. 232.
Bayfius, Laz. 418.
Beck, J. 226. 246. 254. 264. 326. 383.
Beckmann, Otto 30.
Begharden, als Sektenname der Waldenser 115. Ursprung des Namens 291. Stellung der B. zu den Johannitern 384.
Beghinenhäuser 291.
Beheim, Barth. 232.
— Hans 28.
— H. Seb. 188. 227. 232.
Bellarmin, Rob. 389.
Benrath, K. 391.
Bentinus, M. 262. 384. 418.
Bergamo, Synode zu 243.
Bernhardus Primus 295.
— de Quintavalle 296.
— S. 62.
Bergpredigt, ihre Bedeutung 92. 97 f. 187. — B. als „Gesetz Christi" 216. 278. 295. 340.
Besler, Nic. 19 f.
Beyer, P. 89.
Bezold, Fr. v. 94. 104. 107. 114 ff. 120.
Bibelübersetzung, deutsche 12. 18. 115 ff. 345. 390.
Bibelverbot 116 f.
Biel, Gabr. 53.
— Stadt 7.
Bild, Veit 208 ff. 400 ff.
Binde- und Löse-Gewalt 336.
Bindseil, H. E. 16. 127.
Bingen 113.
Bischöfe als Amt unter den Waldensern 87. 248. 253. 263.
Blaurer, A. 240.
Blaurock, Jörg 243. 258. 261. 268. 275. 286. 326.
Blumenthal 383.
Blutvergießen 96. 347 f.
Bocholt 325.
Boethius 208.
Bogomilen = Gottesfreunde 291.
Böhmen 58 ff. 112 ff. 118. 200 f. 244. 360 f.
Böhmische Brüder 2. 58. 119. 125. 203 ff. 206. 213 f. 253. 258 f. 291.
Böhm, W. 200.
Bologna 8. 29. 207. 376.

Boni homines (οἱ ἀγαθοί) 107. Vgl. Apoſtel, Gottesfreunde.
Bonwetſch 89.
Braght, Til. v. 225 f. 266. 302. 325. 372.
Brandenburg, Markgrafſchaft 85. 244.
Brant, Seb. 120.
Braunau, Diöceſe 189.
Bres, Guy de, 328.
Brescia, A. v. 243.
Brons, A. 302. 380.
Browniſten 265. 393.
Bruderhäuſer 288. 290 f. 300. 334 f. 368.
Bruderkuß 334.
Bruderſchaften, altchriſtliche 88.
— der Gelehrten (= Sodalitäten) 24 f. 387.
— der Handwerker 32. 180 ff. 231. 281 f. 315 f. 323. 390. Vgl. Gilden.
— der Spiritualen bzw. Täufer 357 ff.
Brüder-Unität 118. 216.
Brunfels, O. 384 f.
Bucer, M. 160. 326.
Buchdrucker 11 ff. 23. 26. 117. 210. 375. 390.
Buchdruckerkunſt 119. 320 f.
Buddenſieg, R. 279 f.
Bücherilluſtration 13.
Bullinger, H. 246. 254 f. 270. 283 f. 301. 312. 342. 373.
Bünderlin, Joh. 225. 339 f. 360.
Burgkmaier, H. 13.
Burkhardt, C. A. H. 57. 80. 133.

## C.

Caeſarius, Joh. 386.
Cajetan 133.
Calvin 2. 141. 166. 249. 268 ff. 275.
Campanus, Joh. 386 f.
Capitelsverſammlungen d. Bauhütte 321. Desgl. der Gottesfreunde 334.
Capito, Wolfg. 128. 160. 238. 270. 327. 391.
Carlſtadt 127. 145. 152. 181. 383.
Caſtelberger, Andr. 243. S. Auf der Stülzen.
Caſtellio, Seb. 392. 394.
Catanée, Alb. 245.
Cellarius, Mart. 272. 384.
Celtis, Conr. 24. 27 f. 32.
Chaucer, G. 280.
Chaſtelard, Herr v. 261; ſ. Anemund de Coct.
Chelcicky, P. 94.
Chriſti Geſetz ſ. Geſetz.
— Perſon u. Werk 71. 139 ff. 348 ff.
— Leiden und ſeine ſühnende Kraft 93. 344 ff.
— Worte, Geiſt und Vorbild 92.
Chur 243.
Clarenbach, Ad. 246.
Cleve, Herzogth. 244.
Codex Teplensis 115. — Vgl. Tepler Bibel und Bibelüberſetzung.
Collegien zur Bezeichnung römiſcher Bruderſchaften 88. Desgl. zur Bezeichnung gelehrter Geſellſchaften (Sodalitäten) im 15. u. 16. Jahrh. 27. 374.
Cöln 256.
Comba, Em. 253. 260.
Comenius, Amos 214.
Comeſtor, P. 208.
Conradus de Saxonia 114.
Conſtantin d. Große 89. 260.
Conſtanz, Concil zu 124. 225. 302.
Coornhert, D. V. 392.
Cordatus 17. 147. 179.
Cornelius, C. A. 313. 325. 333.
Cratander, Andr. 209 f. 384. 403 f. 418.
Crautwald, Val. 394.
Crosby 390.
Curio, Coel. Sec. 391. 394.
— Val. 209.
Czerwenka, B. 118. 124. 205.

## D.

Dabrun ſ. Dorbray.
Dachſer, Jac. 325.
Dalberg, Joh. v. 24 f.
Dannhauſer, P. 28.
Dauphiné 261 f.
Deknatel, Joh. 86.
Demmer, E. 246.

Denck, Joh. 188. 206 ff. 217. 230 ff. 257. 275 f. 306. 326. 327 ff. 338 ff. 348. 356. 368. 386 f. 394. 400 ff.
— Wolfg. 207.
Deutſcher Orden 10. 77. 228. 325. 377 ff. 383.
Deutſche Herrn ſ. Deutſcher Orden.
Deutſchordensmeiſter in Preußen 378 f.
— in Liefland 379.
Diakonen-Amt 248. 368.
Diakoniſſen-Amt 368.
Dicharz, Joh. de 114.
Didache (Apoſtellehre) 108 f. 292.
Dickius, Leop. 161.
Dieckhoff, W. 58. 76. 78. 82. 103. 126. 191. 194.
Diepenbrock, Herrn v. 383.
Döllinger, J. v. 134. 143. 177.
Dolman, Jac. 228. 377.
Donaubrüderſchaft 32.
Dooregeeſt, E. A. v. 342.
Dorbray (Dabrun?) bei Wittenberg 114.
Dorner, A. 157. 177.
Dortrecht 51.
Douais, C. 99.
Dürer, Albr. 26. 27 f. 30. 45. 177. 179. 201. 211. 232. 320 ff. 325.
Durandus von Osca 295 f.
Duverger 120.
Dreieinigkeit 139. 343. 349 ff.
Drei Geſetze ſ. Geſetze.
— Stufen der menſchl. Vollkommenheit 277. Vgl. Stufen, Grade.
Dreitheilung der Gemeinde 214 f. 282.

## E.

Ebner, Chriſtina, 30.
— Hier. 30 f. 43. 45. 177. 194. 203. 211.
— Margaretha 30.
Ebrard, C. A. H. 106.
Eck, Joh. 122 f. 135. 208.
Eckart, Meiſter 63.
Egli, E. 242 f. 261 f. 286.
Eheſcheidung, Verbot der, 217.
Eibenſchütz 119.
Eid 306. 364. Vgl. Schwören.
Eisleben 51. 169.
Ellingen 383.
Ellinger, Georg 117.
Eltersdorf 228.
Emden 265.
Emmerich 244 f.
Enders 122.
Endtfelder, Chriſt. 213. 360. 380. 394.
England 105. 122. 241. 371. 375. 392.
Enthuſiaſten, Sektenname 247. 272.
Erasmus, Deſ. 28. 41. 389 f. 418.
Erbkam, H. W. 162.
Erbſünde 141. 152 ff. 349.
Erfurt 25. 51. 76. 178. 310.
Ergebung, ſ. Gelaſſenheit.
Erhard, Chr. 247.
Erleuchtung, als Name zur Bezeichnung des zweiten Grades menſchl. Vollkommenheit 64.
Erlinger, G. 388.
Erlöſung, Bedeutung des Begriffs in der Glaubenslehre der Myſtik 69. 98.
Euchiten, als Sektenname 107. 247.
Euklid 7.
Evangelici viri zur Bezeichnung der apoſtol. Wanderprediger 104.
Evangeliſche, zur Geſchichte des Namens als Parteiname im 16. Jahrh. 182. 224. 372.
— als Parteiname der ſog. Waldenſer u. ſ. w. im 14. u. 15. Jahrh. 103 ff. 119. 124. 202. 244.
— im Gegenſatz zu den Lutheriſchen 182 ff. 227 f. 318. 382.
— neue, im Gegenſatz zu den älteren Evangeliſchen 313.
— Gebrauch des Namens vor Luther 199.
— hat es Evangeliſche vor 1517 gegeben? 4. 244.
Evangeliſche Gebote 92. 96 f. 104. 278. 288. 295. 328. 368. — Vgl. Apoſtoliſche Regel.
— Männer, zur Bezeichnung der apoſtol. Wanderprediger 288.
— Rathſchläge 102. 295 ff.
— Regel 202.
Evangeliſches Geſetz 148. Vgl. Geſetz Chriſti.

Evertsbuſch 244.
Eymericus 100. 118.
Eyſenhoven, W. v. 377.

F.

Falk, Nic. 113.
Fama fraternitatis 389.
Farel, Wilh. 262. 418.
Feilitzſch 182. 381.
Fiſchart, Joh. 395.
Flieſteden, Pet. v. 246.
Florenz 119.
Formularbücher 367.
Formſchneider 13. 26. 320. 377.
Fortſchreitende Chriſten 213 ff. 277. 282. 337. 368. Vgl. Anfangende und zunehmende Menſchen, Stufen, Grade.
Fox, John 337.
Fragebücher 119. Vgl. Katechismen.
Franck, Casp. 327.
— Sebaſt. 284. 306. 310. 326. 341. 347. 386. 394.
Franken, Deutſchordensballei 377. 381.
Frankfurt a. M. 77.
Frankreich 209. 241. 261 f. 375. 392.
Franz von Aſſiſi 296 ff.
Franziscaner, ihr Verhältniß zu den waldenſiſchen Predigerbrüdern 103. 295 ff. Desgl. zu den Täufern 283. — Vgl. Minoriten.
Franzöſiſche Flüchtlinge 246.
Fratres als zweite Stufe des Gemeindelebens gegenüber den Socii und Amici 279. Vgl. Brüder, Grade, Stufen.
— roseae crucis 389.
Freie Geiſter als Sektenname 107. 120.
Freigeiſter als Sektenname 395.
Freiwilligkeit, Grundſatz der 309. 311. Bedeutung deſſ. in der Glaubenslehre der altev. Gem. 91. 332. 395.
Freunde, ſ. Amici dei und Gottesfreunde.
Friedländer, E. 207.
Frieſen (Partei der Taufgeſinnten) 348.
Frieß, G. E. 252.
Froben, Joh. 23. 28.
Fürer, Chriſtoph 45. 177. 179.
— Helena 31.
— Sigismund 45.
Fußwaſchung, Ceremonie der F. unter den Apoſteln (Pauperes) des 14. Jahrh. 107. — Desgl. unter den „apoſtol. Täufern“ 283. 285. 291. 292. — Desgl. unter den Wanderpredigern 334. 337. Unter den Mennoniten 369.

G.

Gallen St. 238. 250. 286. 299. 317.
Gallus, Nic. 164.
Gartenbrüder, als Sektenname der altev. Gemeinden 225. — Urſprung des Namens 225 und 285.
Gegenwehr, Verbot, bezw. Geſtattung derſelben 94 f. 346 f. — Vgl. Nothwehr.
Geheime Gemeinden 248. 324. Die Täufer als heiml. Gem. 357 ff. Vgl. Heimliche Gemeinden.
— Geſellſchaften (Sodalitäten) im 16. Jahrh. 387. — Desgl. im 17. Jahrh. 388 f. — Vgl. Sodalitia.
— Lehren bei den Waldenſern des 14. Jahrh. 89. — Vgl. Arkandisplin.
Geiler v. Kaiſersberg 12.
Gelaſſenheit. Bedeutung des Wortes in der deut. Myſtik. 67 ff. — Desgl. in d. Theologie d. altev. Gem. vor der Reformation 93 ff. 150. — Betonung derſelben bei H. Sachs 187. — Desgl. bei Staupitz und Denck 217 ff. — Desgl. bei den Täufern 345 f. — Gelaſſenheit als Theil des „Geſetzes Chriſti“ 68. 345. — Vgl. Geſetz.
Gemeinde, die, als freiwilliger Bund von Brüdern 91. — Bedeutung der G. bei den Taboriten 91. — Begriff der G. 242. 247 f. 250 f. — G. unter dem Kreuz 389. —
Gemeinden Chriſti als Parteiname 103.

Gemeindeleben, brüderliches, Bedeutung deſſ. in der Myſtik 139 f. — Desgl. bei den Täufern 359 ff.
Gemeinde-Ordnung, Bedeutung derſ. bei den Waldenſern 87. — Verſtümmelung im 16. Jahrh. 367.
— -Verfaſſung, apoſtoliſche 90. 388. 390.
Gemeinſchaft der Güter ſ. Vermögensgemeinſchaft.
Gent, C. v. 265.
Geometrie, Wiſſenſchaft der 7. 26 f. 32. 320. 377.
Gerbens, Ruurd 340.
Geſellſchaften, gelehrte 24. Vgl. Sodalitäten.
Geſetz Chriſti (Gal. 6, 2) zur Bezeichnung des N. Teſt. 43. 216. — Desgl. zur Bez. des „neuen Gebots“ (Joh. 13, 14) 216. — Desgl. zur Bez. der Bergpredigt 68. 92. 216. 222. 329 f. 340. 368. — Der Name in der Literatur der Taufgeſinnten des 17. u. 18. Jahrh. 340.
— des Herrn 295. Vgl. Geſetz Chriſti.
— der Natur 216. 278. 368.
— königliches (Jac. 2, 8) 340.
— Moſis 216. 278. 341 f. 368.
Geſetze, dreierlei, Unterſcheidung der, als Kennzeichen der Literatur der Gottesfreunde 215. 278. 368. — Vgl. Geſetz Chriſti u. ſ. w.
Gewalt des Amtes als Theil der Gem.-Ordnung 251 ff. 323. 368. — Vgl. Amtsgewalt, Handauflegung, Sendung.
Gewaltübung, Verbot derſ. 293.
Gewiſſensfreiheit 91. 160. — Angeblich eine Irrlehre 161. 197 ff. — Vgl. Ketzer-Geſetze, Ketzer-Verbrennung.
Gilden der Handwerker, ihre Beziehungen zu den altev. Gem. des MA. 89. Desgl. zur Reformation 317 f. Die G. und die „Liebhaber des Handwerks“ 375 f. Vgl. Zünfte, Zunftſtuben.
— der Maler und Bildſchnitzer 213. — Vgl. Bauhütte.
— der Weber 317.
Gindely, A. 118.
Glaube, der, als alleiniger Weg zur Seligkeit 303. — Bedeutung des Glaubens in der Myſtik 138 f. — Rechtfertigung durch den G. 141. 286. — G. kommt durch die Predigt 142. — Iſt der Gl. ein gutes Werk? 139 f.
Glaubensbekenntniß, apoſtol. 99. — Vgl. Apoſtoliſches Gl.
Glaube, Liebe, Hoffnung 63 ff. 97. 214.
Glaubensfreiheit 229. 248.
Glaubenszwang 197 ff. — Vgl. Gewiſſensfreiheit.
Gmunden, Conr. de 114.
Gnade, ihre Bedeutung in der Theologie der Myſtik 65 f. — Bedeutung des Begriffs 138 f.
Gnadenmittel, äußere (kirchliche), Stellung der Myſtik dazu 72. 138 f. — Gelaſſenheit als G. 94. — Abhängigkeit des Heilserwerbs von den kirchlichen G. 99. 162. — Staupitz' Stellung dazu 172. — Desgl. Decks 211. — Bedeutung in der Theol. der altev. Gem. 252. — Das Leiden Chriſti als G. 345. — Die reine Lehre als G. 141 f.
Göbel, M. 246. 318.
Goch, Joh. v. 30. 58. 148.
Gotfridus de Ungaria 114.
Gottesfreunde des 14. Jahrh. 34. 62. — Ihr Gegenſatz zum Mönchthum 65 ff. — Der Name als Bezeichnung der Apoſtel und Wanderprediger 81. 280. — Der Name als Sektenname 107. — Theologie der G. 107. 138. — Der Gebrauch des Namens in der Lit. der Täufer 219. — Der Name im Unterſchied von dem Namen Brüder 278 f. 296 f. — Collegium (Bruderſchaft) der G. 282. 288. 290. 295. 368. — Die G. und die apoſt. Täufer 328 ff. — Vgl. Apoſtel.
Gottesſtaat 166. 300. 369.
Gottesreich ſ. Reich Gottes.
Götzinger, E. 250.
Grade, drei, der Vollkommenheit 37 f. 95. 277. — Der Ergebung im Leiden 37. 214. 217. — Vgl. Stufen und Staffeln.

Gralicz, Simon de 114.
Grapheus, Cornel. 30. 148.
Graubünden 242 f.
Graue Gewänder als Tracht der Apoſtel (Gottesfreunde) 286. Graue Kleidung in St. Gallen um 1525 289. Desgl. bei den Quäkern 289. 333.
Grebel, Conrad 258. 260. 262. 268. 286. 326. 384.
Gredig, Val. 242.
Gregor IX., Papſt 384.
Greiffenberger, Hans 188. 231.
Groß, Jac. 318. 326.
Grotius, Hugo 392.
Grubenheimer 58 f. 107. 203. — Als Sektenname der Täufer 247.
Guidonis, Bern. 99 f.
Günther, Sig. 24. 26. 32. 207.
Gute Leute, (οἱ ἀγαθοί) zur Bezeichnung der Apoſtel in der altchriſtl. Lit. 277. — Desgl. im 14. Jahrh. 83 f. 107. — Vgl. Apoſtel, Gottesfreunde, Wanderprediger. — Zur Bezeichnung des dritten Grades der chriſtlich. Vollkommenheit 278. Vgl. Vollkommene.
Güttel, Caſp. 51 f. 57.

## H.

Haag 389.
Hafner L. 326.
Hagen, K. 120. 176.
Haidecke ſ. Heydeck.
Haina 326.
Hall im Innthal 189.
Haller, Bernh. 327.
Hamelmann, H. 327.
Handauflegung der Biſchöfe 81. — Begriff und Bedeutung derſ. 251. — Betonung derſ. in den altevang. Gem. 252 f. 254 f. 260 f. 263 f. 368.
Handwerk, „Liebhaber des Handwerks“ 282. 374.
Handwerkerzünfte, ihre Beziehungen zu den altevang. Gem. im 15. Jahrh. 120. — Vgl. Gilden, Zünfte.
Harnack, A. 89. 92. 108. 109. 242. 304. 340.
Harsdörfer H. 201.
Hartfelder, Karl 391.
Haſe, C. Alſr. 378.
Hätzer, Ludw. 225 f. 268. 302 ff. 313. 322. 325. 328. 351. 356. 394.
Haug, G. 202. 360.
Haupt, H. 107. 120.
Hauskäufer, Partei der Taufgeſinnten 369.
Hedio, Caſp. 313.
Heilige, Gemeinde der H. 301. 329. — als Bezeichnung der Wiedertäufer 284.
Heilige Handlungen = Sakramente 251.
Heilserfahrung, innere, ihre Bedeutung 360.
Heilsthatſachen, objektive 141.
Heilsvermittlung durch die Kirche, ſ. Gnadenmittel.
Heilsweg, Auffaſſung der Täufer vom H. 345.
Heimliche Gemeinden 389. — Vgl. Geheime G.
— Geſellſchaften ſ. Geheime G.
Heimlicher Wille Gottes nach Luther 156 f.
Henneberg, Grafen v. 381.
Heresbach, C. v. 418.
Hering, Herm. 66. 235.
Herman, Thom. 246.
Hermas, Hirt des 391.
Hermes Trismegiſtus 386.
Herminjard, A. L. 263.
Heroldsberg 200.
Herrnworte 92. 144. 340 f.
Herrnhut 300.
Heſſen 10.
— Landgraf Conrad 53. 112.
— — Philipp 356.
Hexen 120.
Hexerei als Vauderie bezeichnet 120.
Hexenverfolgung als neue Art der Ketzerverfolgung 120.
Heydeck, Anna v. 380.
— Friedr. v. 379 ff.
— Ulr. v. 114.
— Wolf v. 379.
Heyden, Herrn v. 383.
Hieronymus, der h. 53.
Hoffmann, G. 101.
— Melch. 287. 337. 339. 357.

Hoffmann, Wolfg. 45. 177.
Hofmeiſter, A. 203. 383.
Hohenzollern, Haus 248.
— Herzog Albrecht v. 378 ff. 381 f.
Hohoff 166.
Holbein, Hans 27.
Holland, 209. 392. Vgl. Niederlande.
Höllenſtrafen, Ewigkeit der 70.
Holtzmann, H. 92.
Holzſchneidekunſt 320. Vgl. Formſchneider.
Holzſchuher, Hier. 31. 43. 45. 177. 179. 383.
— Laz. 211.
Hoogſtraaten, Jac. v. 22 f.
Hopfer, D. 13.
Horawitz, Ad. 391.
Hoſius, St. 267.
Hospitaliter 384. Vgl. Johanniter.
Hubmeier, Balth. 260. 305. 326 ff. 348. 356. 385.
Hugwald, Ulr. 360.
Humaniſten 22 ff. 26 ff. 389 ff.
Hus, Joh. 58 ff. 115. 122. 124. 126. 135. 216.
Huſiten 2. 25. 58 f. 91. 94. 107. 114 f. 120. 121 ff. 324.
Hut, Hans 226 f. 325. 328. 356. 377.
Hutten, Ulr. v. 23. 310.
Hütte zum h. Kreuz in Siegen 375.
Hütten-Ordnung 374. — Vgl. Bauhütte.

## J.

Jandun, Joh. v. 122.
Janſſen, Joh. 25. 120. 310.
Idſtein 113.
Jena 227.
Jeruſalem 65. 382.
Iken, J. F. 51.
Illyricus, Flac. 165.
Illyrikaner, als luth. Sekte 105.
Independenten 393.
Independentismus 368.
Ingolſtadt 30. 52. 122. 207. 209. 325. 327.
Inneres Licht 222 f. 234 f.
— Wort 101. 342 ff.
Innocenz III., Papſt 99 f. 295.
— VIII., Papſt 245.
Innthal 189.
Insabbatati als Ketzername 107.
Inſpiration, Begriff der 144.
Inſtitor, Heinr. 259.
Inquiſition 166. Vgl. Ketzergeſetze.
Johanniter 377 f. — Stellung zu den altev. Gem. 384 f.
Johannisburg, Amt 379.
Jonas, Juſt. 23. 164.
Joris, Dav. 373.
Irenäus 304.
Iſrael, Aug. 392.
Italien 8. 209. 243. 246. 375. 392.
Judenburg 325.
Judenlied, das 246.
Judenſchulen = Ketzerſchulen 246.
Jungbunzlau 119.

## K.

Kabbaliſtiſch-myſt. Studien 25.
Karl IV., Kaiſer 116.
Katechismen der Waldenſer 92 f. 97. 214. 277. — Vgl. Fragebücher.
Katechumenen als erſte Stufe unter den älteſten Chriſten 88. 277. 282.
Katharer, 92. 103. 106. 253. 270. K. als Sektenname der Täufer 247.
Katholiſche Arme als Mönchsorden 297 f. — Vgl. Pauperes.
Kautz, Jac. 225. 326.
Kettenbach, H. v. 198.
Ketzer-Geſetze, zur Geſch. derſ. 120.
Ketzerſchulen 112 f. 224 f. 240 ff. 246 f. 282. 287. 299. 323. 373. 390. Vgl. Schulen, Judenſchulen.
Ketzer-Verbrennung, Luthers anfängliche Stellung dazu 126.
Kindertaufe, zur Geſch. ihrer Einbürgerung 88 f. 144. 304. — Berechtigung derſ. 303 f. Vgl. Taufe, Spättaufe.
Kirche, Begriff der K. 162 f. 359. 371.
Kirchenzucht, 299. 336.
Kirchhoff, A. 310.
Kitzbüchel 246.
Klemm, Alfr. 319.
Kloß, Georg 388.
Klüpfel 389.

Knaake, J. K. F. 33. 36. 45. 189 ff.
Knonau, s. Meyer.
Knöpfler, A. 161.
Koburger, Ant. 28.
Koch, Hans 225. 318.
Kolde, Th. 11. 18. 29. 31. 51. 55. 174. 404.
Köln 22. 386.
Königliches Gesetz s. Gesetz.
Köstlin, Jul. 55. 139. 147. 151. 153. 158. 160.
Krafft, C. 246.
Krämer, Heinr. 120.
Krembs 114.
Kreuz, symb. Bedeutung des K. 367. 377.
— Gemeinden unter d. K. 389.
— rosenfarbenes 389.
— rothes, Anheftung eines r. Kr. zur Kennzeichnung der Ketzer 199. — Als Zeichen der Johanniter 384.
— weißes 384.
Krieg, s. Gewaltübung, Blutvergießen, Nothwehr.
Krug, Ludw. 232.
Kunwald, Math. v. 253.
Kurz, Heinr. 394.
Kymeus, Joh. 162 ff.

## L.

Landulphus, Arzt 386 f.
Lang, Joh. 19. 57. 76. 310.
— Matth. 169.
Langenmantel, Hans 325. 356.
Lautenfack, Paul 388. 394.
Lechler, Georg 82. 88. 90. 103. 120.
Leenderts, W. J. 339.
Leib, Kil. 326.
Leibeigenschaft 311.
Leicester, Diöcese 280.
Leiden, Bedeutung des willigen Leidens 93 f.
— Christi s. Christi.
— des Unrechts 186 ff. Vgl. Gelassenheit.
Leipzig 124. 303.
Leitschuh, Fr. 388.
Leo X, Papst 22 f.
Leonhard, Deutschordensherr 228.
Leyden, Joh. v. 357.
Lhota 118. 200. 325.
Libertiner als Sektenname der Täufer 247.
Licht, inneres 222. 234 f.
— Weg zum 217.
Lichtenfels 207.
Lichtenstein, Herrn von 383.
— Leonh. v. 326.
Lichter, drei 213. 277.
Liebhaber des Handwerks 26. 282. 321. 374. 376 ff. Vgl. Handwerk.
— der evangel. Wahrheit 203.
— der Wahrheit 278. 283. 329. (Vgl. anfangende Christen und Socii).
Liefland 378 f.
Limborch, Phil. v. 253. 267.
Limburger Chronik 113.
Linck, W. 19. 43. 52. 57. 134. 170. 189 f.
Linden, F. O. zur 330.
Lindenhof 225.
Linz, Stadt 225. 339.
Liturgie, ihre Bedeutung für das gottesdienstl. Leben 367.
Löffelholz, Joh. 28.
Lollharden, Sektenname der altevang. Gem. 115. 291.
Lombardei 243.
London 280. 376.
Lucca 116.
Ludwig der Baier, Kaiser 18. 378.
Lukas v. Prag, Bischof 119. 201. 204 f.
Lumen intellectuale 277.
— rationale 277.
— sensuale 277.
Luferna 245.
Luthardt, Chr. E. 191.
Lutherisch, zur Gesch. des Namens als Parteiname 182 ff.
Luzern 327.
Lyon 209. 262 f. 376. 386.
— Arme von L. 122 f.

## M.

Magdeburg, Erzb. v., 9.
Maggenberg, R. v. 113.
Magie und Naturphilosophie 389.
Magistri majores = Amici dei 329. Vgl. Gottesfreunde, Apostel.

Mähly 392.
Mähren, Anabaptiſten in 285. 299 ff. 369.
Maigret, Aimé 262 f.
Mainz 25. 113. 182.
Majoriſten 105.
Malagola, C. 207.
Maler, Gregor 325.
Malerei 320 f.
Malerzunft 228. Vgl. Bildſchnitzer, Formſchneider.
Manichäer 272.
Mannhardt, W. 346. 371.
Mantel, Joh. 7.
Manuel, Nic. 320.
Manz, Felix 258. 260. 268. 326. 328.
Marbeck, Pilgr. 225. 322. 325. 360.
Marburg 113. 313.
Marſilius von Padua 13. 122. 210.
Martens, W. 161. 166.
Martin, der h., 245.
Mathematik, Wiſſenſchaft der 7. 8. 24 ff. 32. 377. 390. 403 f. — Vgl. Geometrie, Naturphiloſophie, Arithmetik.
Matheſius, Joh. 327.
Mathys, Joh. 257. 275. 357.
Maximilian I., Kaiſer 22. 27. 32.
Medizin, Wiſſenſchaft der 385 f.
Megenberg, Conr. v. 207.
Meißen, Bisthum 6. 9.
Meiſter, Leonh. 225. 318.
Melanchthon, Philipp 128. 237. 243. 268 ff. 272. 349.
Menius, Juſt. 160. 213. 271. 327.
Menno Simons 111. 266. 275. 368. 370.
Mennoniten 2. 111. 226 f. 266 f. 369. 371. Vgl. Taufgeſinnte.
Mergentheim 383.
Merode, Herrn v. 383.
Meyer v. Knonau 322.
Minoriten 105. 295. 298. Vgl. Franziscaner.
Mirandula, Pico di 29.
Mistilgew, Herm. de 114.
Moll, A. 7.
Mönchthum als Weg zur Vollkommenheit 39. — Gegenſatz der deutſchen Myſtik zum Mönchthum 65 f. — Stellung der altev. Gem. zum M. 102 f. 295.
Monetarius, Hier. 28.
Montet, Ed. 82.
Morley, H. 386.
Morneweg, K. 24 f.
Moſer, J. J. 7.
Mosham, Rupr. v. 392.
Müller, J. 200 f. 214.
— Karl 2. 82 ff. 298.
München 14. 43. 51.
Münſter 247. 250. 325. 357.
Münzer, Th. 128. 181. 227. 238. 270. 275. 310 ff. 328. 383.
Muſiklehre 208.
Muther, R. 13. 117. 188.
Mutian, Conr. 23.
Myſterien der Zahlen 26.
Myſtik, deutſche, charakteriſt. Merkmale derſ. 62 ff. — Kirchl. Myſtik 62. — Luthers M. 61. 125. — Die M. und die Glaubenslehre der altevang. Gem. 134 ff. — Erneuerung der myſt. Lit. 224. 393. — Neigung der M. für Symbole 367.

## N.

Nachfolge Chriſti, Bedeutung derſelben in der deut. Myſtik 63 ff. 72 f. — Luthers Aeußerungen über die Idee der Nachfolge 152.
Naſſau, Grafſchaft 112.
Naturphiloſophen 354.
Naturphiloſophie 385 ff. Vgl. Naturwiſſenſchaften, Mathematik, Geometrie, Medizin.
Nerger, K. 203.
Nicoladoni, A. 339.
Nycolaus de Polonia 114.
Niederlande 209. 375. Vgl. Holland.
Niederrhein, Waldenſer am 244 ff. — Verbindung mit Frankreich 261.
Noble leçon 368.
Noël, Steph. 245.
Nordhauſen 30.
Nördlingen, Heinr. v. 30.
Nothwehr, Stellung der Waldenſer zur Frage 94 ff. — Stellung M. Sattlers u. der Täufer dazu 305 ff. 346 f. 365 f. — Vgl. Gegenwehr, Krieg, Strafgewalt.

Nudi pedes als Kennzeichen der Apoſtel 107.
Nützel, Caſp. 43. 45. 52. 177. 201.
Nürnberg 12. 18 ff. 28 ff. 42. 51. 133. 170. 175 ff. 225 ff. 246. 272. 317. 321 f. 376 ff. 387. 404.

## O.

Oberitalien 209.
Obrigkeit 293. 330. 360. ſ. Staat.
Occam 13.
Oecolampad, Joh. 160. 208. 210 f. 238. 304. 403.
Oeſtreich 114.
Offenbarung, Begriff der 101. — Bedrohung ihrer Verläßlichkeit 157. — O. und Inſpiration 341 ff.
Oldenbarneveldt 392.
Olmütz, Auguſtin v. 259.
— Diöceſe 115.
Origenes 304. 340. 391.
Oſiander, Andr. 176. 221. 230 f.
Oſiandriſten 105.
Othmar, Joh. 11 ff. 14. 18. 321. 390.
—, Silvan 12. 322. 390.
Otto, Ant. 164.

## P.

Padua 25.
Paltz, Joh. v. 53.
Pauliniſch-auguſtiniſche Theol. 157.
Paulus, der h., Stellung Luthers zu P. 145 ff.
Pappenheim, Herrn v. 322. 383.
Paracelſus, Theophr. 386 ff. 394.
Paris 209. 386.
Paſſau, Diöc. 113.
Patarener, Sektenname 89.
Paul IV., Papſt 171.
Pauperes, Sektenname 107. Vgl. Arme.
— catholici als Mönchsorden 295 f.
— minores ſ. Minoriten.
Pavia 25. 386 f.
Pelagianer 90. Pelagianismus 37.
Pelagius 270.
Pellican, Conr. 7. 14.
Pennypacker, S. W. 266.
Penz, Jörg 232.
Perfecti ſ. Vollkommene.
Peringer, Diep. 175.
Pérouſe 245.
Peyppus, Fr. 377.
Pfefferkorn, Joh. 22.
Pfeffinger, Deg. 31.
Pfeiffer, Fr. 394.
Pforzheim 8.
Philadelphia 266.
Philipps, Dietr. 368.
— Ubbo 337. 360. 368.
Pickarden 16. 58 ff. 104. 135. 203 f. 227. 259. 377 f. Vgl. Begharden.
Piemont 241. 259. 261. 267.
Pietismus 105.
Pietiſten als Sektenname 395.
Pilichdorf, Peter 253.
Pirkheimer, W. 28. 45. 58 f. 119. 201. 203. 208. 211. 238. 403 f.
Pius II, Papſt 115.
Planckmüller, Georg 207 f. 402.
Platner, Hans 232.
Plauen, Herrn v. 199.
— Heinr. v. 378.
— Nic. de 114.
Plawe ſ. Plauen.
Plettenberg, W. v. 379.
Podoniptae 107. Vgl. Fußwaſchung.
Polen 114.
Polentz, G. v. 379 f.
Poliander, Joh. 379.
Pommern 85. 244.
Poor priests, zur Bezeichnung der apoſtol. Wanderprediger 279.
Prag 115. 201.
Pragela 245.
Predigerbrüder, apoſtoliſche, ſ. Wanderprediger, Apoſtel, Gottesfreunde.
Preger, Wilh. 30. 83. 113. 115.
Preußen, Herzog Albrecht v. 378. Hochmeiſter Friedr. v. Sachſen 382. Ordensland 10. 380 f.
Prierias 60.
Procop d. Gr. 104.
Propſt, Jac. 29. 51.
Prugner, Nic. 385.
Ptolemaeus, Kosmographie des 7.
Pupper, Joh. ſ. Goch.
Purvey, John 104.
Pythagoras 208.

## Q.

Quäker 289. 337 f. 360.

## R.

Rache, Verbot der 94 f. 347 f. 365.
Racheloſe Chriſten als Parteiname unter den Taufgeſinnten 348.
Ramus, P. 392.
Rathſchläge, Evangeliſche, ſ. Evangeliſche.
Rationaliſten 395.
Rechtfertigung, Lehre von der 127. 147 f. 159. 191.
Reck, Herrn v. d. 383.
Rederykkamern 374 f.
Redlich, O. R. 182.
Reformirte Kirche 5. 358. 392.
Regel, Georg 322.
Regensburg 114. 319. 327.
Regiomontan, Joh. 28. 404.
Reinhard, M. 202. 227.
Reinigung als Bezeichnung des erſten Grades menſchl. Vollkommenheit in der Myſtik 64.
Reiſer, Friedr. 199.
Rem, Andr. 322.
Reuchlin, Joh. 6 ff. 22 ff. 27. 41. 321.
Reutlingen 12 f.
Rhegius, Urb. 227. 313. 383.
Rhenanus, Beat. 391.
Richter, Arwed 381.
Riedeſelſche Chronik 112.
Ries, Hans de 264. 342.
Rinck, M. 328.
Ritſchl, A. 82. 119. 162. 164. 268. 352.
Ritterorden 377 ff. Vgl. Deutſcher Orden, Johanniter.
Roehrich, T. W. 225. 391.
Roh, Joh. 205.
Rohrbacher, Abbé 161.
Rom 19. 29. 65.
Rooſes, Max 375.
Roſe als Symbol einer „heimlichen Gemeinde" 389.
Roſenkrenzer 385. 389. 393. 395.
Roſtock 202 f. 376. 378. 383.
Roth, Fr. 179. 195. 310.
Rubianus, Crot. 23.
Ruchrat, Joh. 25. ſ. Weſel.
Ruſſach 14.
Rutze, Nic. 203.
Rüttha, F. v. 207.

## S.

Sabatos, sabots ſ. Sandalen.
Sabbatarier als Sektenname 247.
Sachſen 9 f. 17 ff. 31. 57. 80. 114. 121 f. 128. 133. 182. 229. 381 f. 399.
Sachs, Hans 181. 183 ff. 188. 227 f. 232. 322. 382.
Salat, Joh. 327.
Salminger, Sigm. 325. 394.
Salzburg 1. 51. 169 f. 399.
Samland 379.
Sandalen als Tracht der apoſtol. Wanderprediger 289 f. 293. 384.
Sandvoß, Fr. 225.
Sattler, Mich. 306. 346 ff.
Savonarola, H. 2. 16. 29 f. 58. 119.
Savoyen 242. 384.
Sayn, Graf H. v. 112. 378.
Schäufelein, H. 13.
Schedel, Hartm. 264.
Scheffer, de Hoop 265.
Schenk zu Schweinsberg 25.
Scheppach, Pet. 325.
Scheurl, Chriſt. 19. 21. 29 ff. 42 f. 52. 57. 60. 80. 177. 179. 211.
Schiemer, Leonh. 227. 325. 356.
Schlaffer, Hans 226. 325. 356.
Schleiermacher, Fr. E. D. 352.
Schleitheim 325.
Schlüſſelburg 342.
Schmidt, C. 66. 327.
— G. L. 160.
Scholaſtik 72. 139. 143. 157. 183. 224.
Schönchen, L. 207 f. 401.
Schönſperger, H. 322.
Schorant, Wolfg. 243.
Schreier, Seb. 28.
Schretinger, Joh. 207.
Schule als Name einer kirchlichen Sondergemeinde 242. Sch. = Ketzerſchule 243. 281. 296 f. — Vgl. Ketzerſchule.

Schultheiß, Fr. 182. 232.
Schwabacher Artikel 141.
Schwaben 114.
Schwarzenberg, Joh. v. 182.
Schwaz 322.
Schweiz 114. 241. 261. 309 f.
Schweizer Brüder 255 f. 286. 299 ff. 361.
Schwenkfeld, Casp. v. 143. 360. 393 f.
Schwenkfelder 388.
Schwertfeger, H. 227.
Schwestrionen als Sektenname 291.
Schwören, Verbot des 93. 217. Vgl. Eid.
Schyn, Herm. 266. 342.
Scriptoris, Paul 6 f. 13 f. 18. 25. 32. 393.
Sebiville, P. 262.
Sehofer, Arſ. 208.
Seeker als Sektenname 338.
Seidenſticker, Osw. 291.
Sektennamen, zur Geſch. der 85. 105. 282.
Sendung (missio), Begriff der 251 ff. — Vgl. Amtsgewalt, Handauflegung.
Sepp, Chr. 370. 391.
Servet, Mich. 376.
Seyßel, Claud. 259.
Sickingen, Frz. v. 23.
Sieben Stufen 212 f.
— Tugenden 213.
Siegen 375.
Silvius, Aen. 114.
Sklaverei 96. 311 ff.
Smiſſen, J. van der 268.
Smyth, John 265.
Socii als Bezeichnung der erſten Stufe der Brüder 279. — Vgl. Liebhaber der Wahrheit.
Societas literaria 209. Vgl. Sodalitas.
Sodalitas literaria 24. 28. 32.
— Staupitiana 44. 177. 211.
Sodalitia 387.
Sodalitäten gelehrte 24 ff. 374. 388 f.
Solothurn, Nic. de 114.
Spalatin, G. 15. 31. 61. 76 f. 127. 133. 175. 180. 203. 399.
Spangenberg, Joh. 19.
Spät, Joh. 207.
Spättaufe als altchriſtl. Einrichtung 304. 390. — Bei den ſog. Waldenſern 118. 339. Desgl. bei den Brüdern in Böhmen 118. 204. — Desgl. bei den Brüdern in der Schweiz 240. — Vgl. Taufe.
Spener, J. J. 105.
Spengler, Laz. 45. 176. 178 f. 194 f. 208. 229 ff.
Speratus, Paul 204. 379.
Spiritualen als Sektenname der Brüder 106. 242. 247. 249. 262. 377.
Spiritualismus 76. 211.
Spirituöſer 246. 287.
Springer, Jac. 120.
Stabius, Joh. 27. 32.
Stäbler als Sektenname 107. 280. 283.
Staffeln des h. Geiſtes 212. — Vgl. Stufen und Grade.
Staupitzianer, Partei der 4. 19. 22 ff. 43 ff. 50 ff. 152. 167. 177 f. 180. 194. 201. 321 f. 380 f.
Stein, Herrn v. 209.
Steinhäuſer als Bezeichnung der Kirchen 250.
Steinmetzen, Gilden der 26 f. 317 ff. 375.
Steitz, G. 303.
Stephan, Biſchof der Waldenſer 253. 324.
Sterne, leuchtende, als ſymb. Bezeichnung der Gottesfreunde 337.
Steyer 27. 207. 325.
Steyner, H. 322.
Stöffler, Joh. 7. 25. 32.
Storch, Nic. 128. 272. 275.
Stotzingen bei Ulm 209. 402.
Straßburg 113. 117. 225. 238. 246. 313. 322. 356.
Strauch, Phil. 30.
Stübner, Marc. 128. 272.
Stufen und Grade in der deutſchen Myſtik 63 ff. — Bei Denck 212 ff. 328 ff. — Drei Stufen des Geſetzes 368. — Vgl. Grade.
Stülzen, A. auf der 256.
Summenhart, Conr. 6.
Suſo, Joh. 12.
Symbolik 213. 337.

Symbolum apostol. s. Apostolisches Glaubensbekenntniß.
Synagogen = Ketzerschulen 246.

T.

Taboriten 83. 91. 104. 107. 114f. 117 f.
Talken, Alh. 101.
Taufe, Form derf. in den altchriftl. Gemeinden 88. 277. — Desgl. bei den Waldenfern 118. 267. Kampf um die T. im 16. Jahrh. 362 f. — Vgl. Kindertaufe, Spättaufe.
Täufer als neuer Sektenname für eine alte Partei 258 ff. — Täufer und Wiedertäufer 301 f. — „Freie Täufer" 282. 354 ff. 373. 388. „Gemeine (d. h. gemäßigte) Täufer" 282. 323 ff. — Kennzeichen der Täufer-Gem. im 17. Jahrh. 371.
Taufgefinnte, zur Geschichte des Namens 372. — Gemäßigte und entschiedene T. 369 ff.
Taufsymbole 99.
Tauler, Joh. 12. 15. 30. 39. 63. 76 f. 79 f. 132. 210.
Tempel, Name des T. als symbol. Bezeichnung der Gemeinde 337.
Tepler Bibel 115. 202. Vgl. Codex Teplensis und Bibelüberfetzung.
Tertullian 304.
Tetzel, Joh. 59.
Teufenbach, Bonif. 387.
Thaufing, M. 30.
Theologie, deutfche (Traktat) 12. 63 f. 77. 81. 132. 278. 378. 393f.
Theofophen 374. 389.
Tifferands als Sektenname 89.
Todesftrafe, Verbot derf. 96. 217. 293. 365.
Toleranz f. Gewiffensfreiheit.
Tollin, H. 386.
Torgau 20. 31.
Toulouf e 295.
Trient, Concil zu 171.
Trinität, Begriff derf. 141. Vgl. Unitarier, Dreieinigkeit.
Trinité, Graf de la 245.
Tfchackert, P. 380.
Tubalkain 208.
Tübingen 6 ff. 12 f.
Tucher, Familie 29. 199.
— Ant. 31. 45. 52. 177. 194. 203. 211.
— Mart. 45.
— Sixtus 28 f.
Turin 259.
Tyrol 246. 322.

U.

Ulimann f. Schorant.
Ulm 322.
Ullmann, K. 4. 14. 25.
Ulfcenius, Fel. 128.
Ulfenius, Dietr. 28.
Ungarn 114.
Unitarier, waren die Täufer U.? 343 ff.
Urgemeinde, chriftliche 251.
Ursberger Chronik 252. 298.
Utraquiften 124.

V.

Vadian 327 f.
Valcluf on 245.
Vaterunfer, Gebet 100 f.
Vater, als Name der Apoftel 337.
Vaugris, Jean 261 f.
Velfius, Juft. 391.
Venetus, Gabr. 168.
Vereinigung, als Bezeichnung des dritten Grades der Vollkommenheit 64.
Vermögensgemeinfchaft 285 f. 299. 305. 333.
Verföhnung, Lehre v. d. 344 f.
Vielfeld, Jac. 391.
Vielhaber 244.
Vinci, Leonardo da, 26.
Vogel, Wolfg. 228.
Vogelmann, Wolfg. 208.
Vogler, Georg 382.
Vogt, W. 120.
Voigt, Joh. 381.
Vollkommenere, als dritter Grad des chriftl. Lebens 64. 95. 213 ff. 277. 282. 329. 368.
Volz, Paul 391.

## W.


Waldhauſer, Th. 325.
Waldshut 313. 326 f.
Waldenſer iſt ein Sekten-Name 106. 115. 260. — Allg. Bedeutung in der Geſch. der chriſtlichen Kirche 82 ff. — W. und Franziskaner 295 ff. — Luthers Urtheil über ſie 127. — W. und Mennoniten 267. — Alter und Urſprung der W. 106 ff. — Gab es W. vor Waldus 111. — W. u. Katharer 106. — Wald. u. Täufer 249 f. — Bildeten die W. eine Kirche od. Bruderſchaft? 84 f. — Eigentliche Lehre und verbreitete Meinungen unter den W. 92. — Beſitzen Geheimlehren 89.
Waldus, Petr. 108 f. 260. 262. 289.
Wanderprediger, apoſtoliſche, ihre Rechte und Pflichten 333 ff. — Vgl. Apoſtel.
Wasmod, Joh. 107. 291.
Waterländer Taufgeſinnte 264. 348.
Wattenbach, W. 85. 89. 96. 100 f. 244. 253.
Weber, Gilden der 127 ff. 317 ff. 230.
Wehrloſigkeit, Grundſatz der 346 ff. 366. — Vgl. Nothwehr.
Weigel, Val. 392. 394 f.
Weiß, B. 92.
— M. 205.
— W. 115.
Werner, Joh. 28.
Weſel, Joh. v. 25. 58.
Weſſel, Joh. 210.
Weſterburg, Gerh. 360. 380. 386.
Wettiner, Haus der W. 9 f. 31. 382.
Weyer, Joh. 392.
Wiclif, Joh. 82. 90. 103. 120. 122 f. 135. 210. 279 f.
Wiclefiten 16. 104. 115. 377 f.
Wickner, C. 177.
Wiedertaufe ſ. Spättaufe.
Wiedertäufer, zur Geſchichte des Sektennamens 118. 249. 305. — Ihre Verwandtſchaft m. dem Mönchthum 268 f. 284. — Vgl. Waldenſer, Taufgeſinnte, Täufer.
Wiedervergeltung ſ. Gelaſſenheit.
Wien 8. 27. 376.
Willensfreiheit 141. 153 f. 175. 219.
Winkeler als Sektenname der Waldenſer 83. 107.
Wittenberg 17. 19. 21 f. 29. 51. 78. 114. 128. 169. 174. 181 ff. 190. 205. 209. 243.
Wohlgemuth, M. 117.
Worms, 25 f. 122. 131. 238. 326.
Wörth 175. 383.
Wrampelmeyer 17. 147. 179.
Wüllen, Herrn v. 383.
Würtemberg 6.
Wyttenbach, Th. 7.


## Y.


York 376.


## Z.


Zack, Joh. 123.
Zeſchwitz, G. v. 92. 214.
Ziegler, Clem. 225.
— Jac. 259.
Zofingen 86. 273.
Zollikon 261.
Zunehmende Menſchen 64. 95. 329. Vgl. Grade, Stufen.
Zünfte 27. 281 f. 316 f. 374 ff. Vgl. Gilden, Handwerker, Werkleute, Bruderſchaften.
Zunftſtuben der Weber 230.
— der Steinmetzen 375.
Zürich 209. 238. 243 f. 286 f. 299. 324 ff. 361. 376.
Zütphen, Heinr. v. 51.
Zwickauer Tuchmacher 127 ff.
— Propheten 270 ff.
Zwingli 2 ff. 141. 166. 181. 242. 249. 268 ff. 275. 305. 326.

Von demſelben Verfaſſer ſind früher bei S. Hirzel in Leipzig erſchienen:

## Ein Apoſtel
der
# Wiedertäufer.
gr. 8. Preis: ℳ 3. 60.

---

# Die Gegenreformation
in
Weſtfalen und am Niederrhein.

## Actenſtücke und Erläuterungen.

Erſter Theil (1555—1585). Royal-Octav. Preis: ℳ 14. —.
Zweiter Theil (1585—1609). Royal-Octav. Preis: ℳ 16. —.
A. u. d. T.: Publicationen aus den K. Preuß. Staatsarchiven 9. und 33. Band.

---

# Die Reformation
und
die älteren Reformparteien.
In ihrem Zuſammenhange dargeſtellt.
gr. 8. Preis: ℳ 6. —.

---

# Die Waldenſer
und die
Deutſchen Bibelüberſetzungen.

Nebſt Beiträgen zur
Geſchichte der Reformation.
gr. 8. Preis: ℳ 2. 80.

---

Verlag von E. S. Mittler & Sohn in Berlin.

---

# Zur Geſchichte
der
# Altevangeliſchen Gemeinden.

Vortrag,

gehalten zu Berlin am 20. April 1887

von

Dr. Ludwig Keller,
Königl. Staatsarchivar.

3⅛ Bogen 8. 75 Pfg.

---

**Bei Abnahme von 50 Exemplaren je 60 Pfg.,
von 100 Exemplaren je 50 Pfg.**

---

Leipzig. Druck von Grimme & Trömel.

BR 350 .S7 K3
Johann von Staupitz und die An
Stanford University Libraries
3 6105 041 236 394

BR
350
S7K3

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.

JUN 1 5 1971